Emerich Coreth

¿Qué es el hombre?

Esquema de una antropología filosófica

Herder

Emerich Coreth ¿Qué es el hombre?

INTRODUCCIÓN

1. El problema del hombre.

1. ¿Qué es el hombre? Es ésta una pregunta, como muchas otras, que se nos impone, tanto en la vida cotidiana como en la investigación científica. Nos preguntamos por el mundo y por las cosas, por la materia y por la vida, por su esencia y sus leyes. ¿Qué es todo eso y cuál es su sentido? Y... ¿qué es el hombre? Es ésta una pregunta como tantas otras, y sin embargo presenta unas características especialísimas, porque afecta directamente al hombre que interroga, porque le pone sobre el tapete de la discusión. El hombre se pregunta por su propia esencia. Y tiene que formularse esa pregunta porque personalmente es problemático para sí mismo. Y tanto más problemático se resulta cuanto el espíritu y los acontecimientos de la época le ponen en tela de juicio, le amenazan con el trastorno y disolución de todos los órdenes humanos y le enfrentan con el enigma y hasta con el absurdo aparente de su existencia. De esta forma se plantea con nueva gravedad y urgencia nueva la pregunta acerca del ser del hombre, de su posición en el mundo y del sentido que tiene su propia existencia. Mas cuando nosotros planteamos esa pregunta, de por sí nos da ya —porque tal pregunta nos atañe de forma directa— una primera respuesta. El hombre es el que interroga; es el mismo que puede y debe preguntar.

Sólo el hombre es capaz de preguntar; cosa que no pueden hacer ni la piedra ni la planta ni tampoco el animal. Esos seres

se mueven bajo una existencia que no se plantea problemas. Ni siquiera el animal, que percibe su entorno, es capaz de preguntar. Permanece ligado al dato concreto de un determinado fenómeno, sin poder alzarse sobre el mismo ni preguntarse por sus razones ocultas. Lo que se le muestra es para él algo absoluto. El animal queda por debajo de la posibilidad de interrogar. Sólo el hombre se encuentra inmerso en la posibilidad y necesidad de preguntar. Es el distintivo peculiar de su forma de ser. Pero ¿qué clase de ser es ese que se diferencia de todos los otros por su capacidad y necesidad de tener que preguntar? ¿Qué ser es ese que al formularse su interrogante se convierte en problema para sí mismo y que ha de preguntarse por su propia esencia? ¿Qué es el hombre?

Preguntar por su propia esencia sólo el hombre puede hacerlo. Aquí es válida justamente la afirmación de que ninguna otra cosa, ningún otro ser vivo del mundo es capaz de hacerlo. Todos los demás seres tienen una existencia o presencia inconsciente y, por ende, ajena a cualquier problematicidad.

No pueden preguntarse por su propia esencia.

El interrogador en exclusiva es el hombre que pregunta a todo y hasta a sí mismo por su propia esencia; con lo cual transciende la inmediatez de la realidad dada buscando su fundamento.

Cada pregunta tiene, sin embargo, unas *condiciones* de posibilidad. Sólo puedo preguntar cuando todavía desconozco aquello por lo que pregunto. De otro modo, la pregunta queda superada por el conocimiento, y deja de ser posible. Y, pese a todo, sólo puedo preguntar cuando ya conozco aquello sobre lo que interrogo; de lo contrario, la pregunta no tendría objeto ni sentido, sería una pregunta imposible de momento. Supone un cierto pre-conocimiento de lo que se pregunta. Un preconocimiento todavía vacío, todavía indeterminado. Es un saber por el que «sé que no sé», como ya decía Sócrates; es decir, un saber que no lo sé todo y que no sé nada de un modo acabado. Es un conocer los límites del conocimiento, un sabio no saber, la *docta ignorantia*, de que hablan Agustín y Nicolás de Cusa.

Ahora bien, conocer las limitaciones del conocimiento significa ya un sobrepasar las limitaciones de lo inmediatamente dado y de lo que ya se conocía, en una anticipación hacia aquello que to-

davía no sé, pero que quiero saberlo y por ello pregunto. Interrogar sólo es posible en un horizonte explorado de antemano que trasciende el conocimiento concreto ya existente y que suscita el movimiento de la pregunta.

El hombre pregunta por su propio ser. Lo cual sólo es posible porque siempre tiene un conocimiento de sí mismo y porque el hombre se caracteriza por la *conciencia y la comprensión de sí propio.* Gracias a ello se eleva por encima de la vinculación ciega a la naturaleza, propia de los seres infrahumanos. Sólo porque el hombre sabe de sí mismo y se comprende es comprensible que pueda también preguntarse. Sin embargo se trata de un saber que no elimina la pregunta, sino que la hace posible. Sólo porque el hombre no se comprende de un modo total, porque sigue siendo para sí mismo un enigma y un misterio, porque su saberse es a la vez un no saber y su auto-comprensión una incomprensión —un sabio no saber o una *docta ignorantia*—, sólo por eso puede y debe preguntarse acerca de su ser propio y específico.

De esta forma el hombre se encuentra en una extraña penumbra. Se sabe como un ser que se posee espiritualmente, que se comprende a sí mismo. Pero está ligado y trabado en la oscuridad de la realidad y acontecimientos materiales que le impiden la plena comprensión de sí mismo. Esta dualidad condiciona el ser del hombre. Y a ella responden la posibilidad y necesidad de preguntarse.

Tal preguntarse del hombre comporta ya una primera respuesta. Es verdad que se trata de una respuesta provisional y necesitada de un desarrollo subsiguiente, mas no por ello deja de señalar la dirección a nuestro interrogatorio y búsqueda ulteriores acerca del ser del hombre. Lo que el hombre sabe ya acerca de sí mismo de un modo originario e inmediato, pero que todavía no ha logrado una expresión reflexiva, tiene que sacarlo a la luz y expresarlo de forma explícita. Aquella autocomprensión originaria, que siempre posibilita, aquí y ahora, acompaña, determina y penetra todos nuestros conocimientos, lenguaje y actuaciones de carácter explícito, y por lo general objetivo, debe exponerse, iluminarse y explicarse temáticamente mediante una reflexión de lo que nosotros mismos somos y de lo que experimentamos y entendemos continuamente.

Esto parece muy simple. Se trata aquí en realidad de lo más

conocido y evidente. Pero sacarlo a luz de forma adecuada y explicarlo de un modo temático resulta más difícil que el logro de un conocimiento empírico-objetivo, el cual está en la dirección de nuestra postura natural y espontánea frente al mundo y que siempre puede remitirse a unos datos visibles y palpables. Aquí, por el contrario, se requieren un rodeo y un análisis en los que fácilmente influyen los puntos de vista retorcidos, alicortos o errados que conducen a interpretaciones unilaterales y deficientes del ser humano. Además, y aunque formulada por el camino adecuado —es decir, con la vista puesta en la totalidad de la existencia humana—, la pregunta que reclama una respuesta nunca alcanza la meta definitiva. El ser del hombre muestra constantemente nuevas profundidades y misterios que provocan a su vez nuevas preguntas. De ahí que las preguntas de la humanidad jamás queden reducidas al silencio. El interrogatorio no puede cesar en tanto exista el pensamiento humano que de continuo pregunta e investiga. Y aunque a lo largo de la historia se hayan dado respuestas diversas y hasta —aparentemente o realmente— contradictorias, tales respuestas no dejan de apuntar a fenómenos o problemas válidos, que una exposición filosófica de la existencia humana ha de tener en cuenta.

2. De ahí que se plantee la cuestión de qué es realmente o qué debe ser una antropología filosófica; cuáles deben ser su impostación y desarrollo metodológicos. Es el *problema del método* que aquí sólo puede recibir una respuesta, a base de indicaciones primeras y esquemáticas; el método tiene que acreditarse y hacerse valer en el terreno de los hechos [1].

En la actualidad existe un gran número de *ciencias particulares* de carácter empírico al servicio de la investigación antropológica, tales como la biología y la fisiología, el análisis del desarrollo y de la conducta, la psicología y sociología empíricas, la etnología, la ciencia de la cultura y de la religión. Se habla de una antropología médica, psicológica y sociológica, de una antropología cultural y religiosa. El nombre de «antropología» hace ya mucho tiempo que

1. Para cuanto sigue, véase E. CORETH, *Was ist philosophische Anthropologie?*, en ZkTh 91 (1969) 252-273.

ha dejado de ser exclusivo del quehacer filosófico. Mas, como todas las ciencias particulares están limitadas en su contenido y método, aunque ciertamente que pueden aportar aspectos parciales muy interesantes del hombre, hay que integrarlas en la totalidad para que puedan resultar fecundas de cara a la comprensión general del hombre. Por lo mismo, no pueden suplir a una *antropología filosófica,* cuya tarea es la de abarcar y analizar la totalidad del ser humano. Pero ¿cómo?

¿Consiste esa tarea en integrar los resultados de la investigación científica para construir la síntesis de una «imagen del hombre»? En tal caso seguiría abierto el interrogante de si en la hora presente, habida cuenta de la amplitud casi incalculable de la investigación antropológica, es científicamente seria y ni siquiera posible semejante síntesis; de si no estará condenada de antemano a convertirse en una selección arbitraria de unos conocimientos científicos particulares. La síntesis así forjada sería de un valor problemático. Y más grave aún resulta este otro interrogante: ¿De dónde toma su principio unificante y ordenador una síntesis de elementos heterogéneos? La posterior unión de una pluralidad de elementos aislados supone como *conditio sine qua non* la unidad precedente del todo. Tarea filosófica es desarrollar sistemáticamente esa supuesta totalidad. Una simple colección de resultados científicos particulares que no alcance la unidad y totalidad precedente, que se supone como condición, no es todavía una antropología filosófica.

El llevarlo a cabo es algo que supera en principio el campo de las posibilidades de una *ciencia particular.* Pues pertenece a su propia esencia el que sepa una parte de la realidad, perfectamente delimitada, y la estudie bajo un punto de vista asimismo perfectamente definido. Ahí se fundamenta la validez y la precisión del planteamiento científico de las cuestiones. Se circunscribe a un determinado aspecto y desarrolla los métodos congruentes; pero prescinde de otros aspectos y conexiones que no pertenecen al campo de su objeto y que escapan a los métodos que le son propios. La ciencia particular es esencialmente abstracta; jamás alcanza el todo concreto. Aunque son muchas las ciencias particulares que se ocupan del hombre, cada una de ellas se orienta hacia un aspecto bien delimitado de la realidad humana. Ninguna puede alcanzar a todo el

hombre; ninguna es capaz de afirmar algo sobre su esencia, y ni siquiera preguntar por ella.

Además, como la ciencia particular es una *ciencia experimental* en el sentido de ciencia empírico-objetiva, no penetra en lo que es propiamente humano, en aquello que convierte al hombre en hombre. Toda ciencia empírica se ordena a un determinado objeto o campo de objetos, que ha de tomarse objetivamente. Su trabajo versa sobre cuanto se puede hallar e investigar como objeto. El sujeto conocedor se enfrenta al objeto como frente a su otro. Cuando la investigación científica se aplica al hombre —o mejor, a un aspecto parcial del hombre—, le convierte en el «objeto» que se establece, observa y analiza desde fuera. La ciencia particular objetiviza, cosifica. No puede hacer otra cosa, porque eso pertenece a su misma esencia. Pero al propio tiempo constituye su limitación. No puede alcanzar lo específicamente humano, que por principio escapa a la esfera de la objetividad. Aquellas dimensiones que caracterizan al hombre como tal, que definen su autocomprensión y que confieren un sentido total a la existencia humana, esas dimensiones no aparecen en el campo visual de una ciencia empírico-objetiva ni pueden captarse jamás con sus métodos objetivantes. Una antropología científica de carácter empírico y particularista, no puede recoger —ni aun en su despliegue más amplio— la totalidad originaria del hombre, aunque la presupone necesariamente.

¿Por qué esto? Si un conocimiento empírico-científico pretende tener algún relieve antropológico, ha de partir de una *pre-comprensión* de lo que significa el ser hombre. Cuando un biólogo, por ejemplo, obtiene un conocimiento que es también importante para el proceso vital humano, ese su conocimiento no le dice sin más lo que es el hombre. Tiene que saberlo con anterioridad para conocer el alcance antropológico de sus puntos de vista. Cuando el estudioso de la evolución tropieza con un fósil en el que reconoce o sospecha la presencia de un cráneo humano —tal vez se trata de un descubrimiento sumamente importante—, ese hueso no le dice nada acerca de lo que es el hombre. Deberá saberlo de antemano para valorar el hallazgo concreto en toda su dimensión antropológica. Lo mismo cabe decir del historiador o del arqueólogo que descubren restos de instrumentos o de construcciones pertenecientes a una

época antiquísima. Desde el punto de vista histórico-cultural pueden ser de suma importancia. Mas no lo son porque afirmen por sí mismos algo acerca del hombre, sino únicamente porque sobre el trasfondo de un preconocimiento del hombre, de su actividad y conducta, pueden entenderse como obras humanas e insertarse en la historia de la cultura.

Pero esto vale incluso para las ciencias que se ocupan directamente del hombre. El médico no espera de su ciencia una respuesta a la pregunta de ¿qué es el hombre?; es por saberlo de antes y por saberse obligado al hombre por lo que estudia y busca todos los remedios posibles para ayudar al paciente. También el psicólogo en su investigación empírica y concreta se guía por un conocimiento preliminar del hombre, y es ese conocimiento el que despierta su interés por los procesos psíquicos y el que crea la posibilidad de integrar los datos concretos del saber científico en su comprensión del hombre. El sociólogo, por su parte, supone asimismo un conocimiento del hombre, cuya conducta social intenta escudriñar.

Estos ejemplos presentan una nota en común: un objeto de conocimiento empírico-científico particular no tiene importancia antropológica porque exprese lo que es el hombre; ocurre más bien que los conocimientos empíricos alcanzan un significado antropológico por el hecho de que nosotros sabemos de antemano — experimentándonos y comprendiéndonos a nosotros mismos como hombres — lo que significa ser hombre.

De donde se sigue que los conocimientos científicos particulares no ofrecen a la antropología ningún auténtico punto de partida filosófico. Siempre suponen establecido aquello cuya formulación sistemática es tarea específica de una reflexión filosófica sobre el hombre. Esto vale, por ejemplo, para la historia de la evolución. Sus investigaciones pueden ser sumamente ilustrativas; pero filosóficamente sería ingenuo tomarlas como base de una antropología. El problema acerca de la esencia del hombre no es equivalente al problema de su desarrollo; ni se resuelve con datos o teorías sobre el proceso evolucionista[2]. Aunque el hombre derive genéticamente de

2. M. Landmann, *Der Mensch als Evolutionsglied oder Eigentypus*, en G. Heberer, *Menschliche Abstammungslehre*, Stuttgart 1965, 426-443; G. Heberer, *Der Ursprung des*

unas formas de vida animales, no se sigue por ello que sea un animal, que sea, por ejemplo, un simio superdesarrollado o infradesarrollado, cosa que también se ha afirmado.

Sucede más bien que los datos sobre el proceso evolutivo sólo pueden entenderse y explicarse antropológicamente sobre la premisa de un conocimiento anterior acerca del hombre. Antes debemos saber lo que es el hombre para poder formular con sentido la pregunta de cómo ha llegado a serlo [3].

Igualmente problemático resulta partir de la diferencia entre hombre y animal y, por consiguiente, querer definir el ser del hombre separándolo de la vida y conducta animales, aportando para ello materiales tomados de la biología, de la psicología animal y del análisis comparativo de los respectivos comportamientos [4]. Sin duda alguna que esos conocimientos pueden ser de gran importancia antropológica, pero sólo bajo el presupuesto del precedente autoconocimiento humano, desde el cual pretendemos conocer la conducta animal de forma analógica, con una analogía que por lo demás resulta muy problemática. Para entender al hombre partiendo del animal es necesario haber comprendido al animal a partir del hombre.

Y ahí está el problema. Inconscientemente se pasa por alto cuando de un modo simplista se hacen afirmaciones antropomorfas acerca del animal y se habla de su conducta inteligente, de su conocimiento y voluntad, de su amor y de su odio. El hombre empieza por ponerse en la piel del animal para intentar después entenderse a sí mismo desde el animal, y tal vez incluso para pretender

Menschen. Unser gegenwärtiger Wissenstand, Stuttgart 1968; id., *Die Evolution der Organismen*, 3 vols., Stuttgart [3]1967ss; H. HOFER - G. ALTNER, *Die Sonderstellung des Menschen*, Stuttgart 1972; G.H.R. VON KOENIGSWALD, *Die Geschichte des Menschen*, Berlin [2]1968; I. SCHWIDETZKY, *Das Menschenbild der Biologie*, Stuttgart [2]1971.

3. A. HAAS, *Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen. I. Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren*, Friburgo de Brisgovia 1959; P. OVERHAGE, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen* («Quaestiones disputatae» 7), Friburgo de Brisgovia 1959; id., *Das Problem der Humanisation* («Quaest. disput.» 12-13), Friburgo de Brisgovia 1961; id., *Die Evolution des Lebendigen* («Quaest. disput.» 20-21), Friburgo de Brisgovia 1964.

4. A. ALLAND, *Evolution und menschliches Verhalten*, Stuttgart 1970; H.G. GADAMER - P. VOGLER y otros autores, *Neue Anthropologie. Biologische Anthropologie*, 2 vols., Stuttgart 1972; A. GEHLEN, *Anthropologische Forschungen*, Reinbek 1971; F. KEITER y otros autores, *Verhaltensforschung im Rahmen der Wissenschaft vom Menschen*, Gotinga 1969; véase a este respecto la nota 3: *Der Mensch in der Welt*; H. SELG y otros autores, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt 1928), Berna [7]1966.

sacar consecuencias transcendentales de cara a la explicación y valoración de la conducta ética humana [5].

Lo mismo cabe decir de los esfuerzos llevados a cabo para aplicar la conducta y los logros culturales de los pueblos primitivos a la explicación del ser humano [6], sin caer en la cuenta de que nosotros sólo podemos entender y explicar las manifestaciones y modos de conducta del hombre «primitivo» desde nosotros mismos, dentro del horizonte de nuestra autocomprensión. Antes es preciso adentrarnos en un mundo extraño, para apartarnos después de él y comprenderle desde sí mismo. En todo ese proceso late un problema hermenéutico de capital importancia. Una antropología que pretenda ser filosófica no debe pasarlo por alto, sino que ha de reflexionar sobre el asunto. En cualquier caso se supone una autocomprensión humana. Para su exposición sistemática es posible establecer unas relaciones y prescindir de otras; pero jamás será lícito sustituirlas por otras ni dejarlas al margen.

3. La pregunta acerca de la esencia del hombre exige la aceptación de la *hipótesis* de que se ha de afrontar y exponer temáticamente el conocimiento y comprensión originarios que el hombre tiene de sí mismo. Sin embargo, tal conocimiento es un «pre-conocimiento», y esa comprensión una «pre-comprensión». Con ello quiere decirse que con anterioridad a cualquier conocimiento y comprensión explícitos y determinados existen unos datos concretos, que constituyen un todo al que lo particular está preordenado. Se trata de una visión panorámica que abarca los contenidos aislados y los comprende en el sentido total de su conjunto. Es por ende en cuanto a su esencia una magnitud atemática que constituye el fundamento que da sentido a los conocimientos sistemáticos particulares. No viene dado como un objeto, ni puede por lo mismo entenderse objetivamente, es decir, como un objeto empírico sin-

---

5. K. LORENZ, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Viena [20]1966, y las precisiones críticas en W. CZAPIEWSKI - G. SCHERER, *Der Aggressionstrieb und das Böse*, Essen [2]1970; R. DENKER, *Aufklärung über Aggression*, Stuttgart [3]1971; J. RATTNER, *Aggression und menschliche Natur*, Friburgo de Brisgovia 1970; H. SELG y otros autores, *Zur Aggression verdammt?*, Stuttgart 1971.

6. A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Francfort [2]1964.



gular. Afecta, sin embargo, a toda nuestra conducta y lenguaje condicionándolos y determinándolos; y afecta por igual tanto al conocimiento y comprensión teóricos como a la voluntad y actuación prácticas. Esa visión de conjunto constituye el horizonte general en el que, entendiendo, nos realizamos a nosotros mismos.

Con todo no nos referimos a un puro *apriori* —o al menos no a eso solo— que vendría dado simplemente con el ser del hombre. Se trata más bien de un *apriori concreto*, derivado de la experiencia común que sacamos de nosotros mismos al realizarnos en nuestro mundo. Es el resultado de una autoexperiencia inteligente. El hecho de que esa experiencia se desarrolle constantemente en nuevos contenidos es causa de que también la autocomprensión se prolongue, amplíe y ahonde, se complete y se justifique. Esto ocurre con las nuevas experiencias y decisiones particulares, que entran sin embargo en la totalidad de la autocomprensión. Todo esto es lo que constituye la comprensión preliminar desde la que abarcamos los contenidos particulares de la experiencia. Y, al revés: la totalidad del propio conocimiento personal se constituye y modifica mediante los contenidos particulares.

Pero cuando se trata de exponer sistemáticamente ese autoconocimiento personal, no basta —por una parte— con recoger y exponer los fenómenos particulares sin proyectarlos sobre su fundamento, corregirlos críticamente e integrarlos en el todo. Por otra parte, sin embargo, tampoco se puede aferrar en sí mismo ni explicitar directamente ese todo, sino que una vez más ese todo se abre y se hace accesible desde los fenómenos particulares de los que es condición y fundamento. Existe una dialéctica entre cualquier fenómeno particular temático y su preexistente fundamento atemático, desde cuya totalidad nosotros entendemos y explicitamos lo particular. ¿Cómo puede afrontarse metodológicamente esa relación dialéctica? He ahí el verdadero problema.

Como acceso metodológico se presenta la posibilidad de arrancar de un *fenómeno privilegiado* que se caracteriza por el hecho de que en él se abren unas concepciones fundamentales de la existencia humana. Se puede arrancar de los fenómenos de la búsqueda y del conocimiento humanos, de la experiencia de la conciencia, de la libertad o del amor. Se pueden tomar como punto de partida «las

situaciones límite», siguiendo a JASPERS, o bien la angustia y ansiedad existenciales, el estar arrojado y caído, el «ser-para-la-muerte», como hace HEIDEGGER. También cabe escoger como punto de arranque la relación yo-tú, según prefiere M. BUBER, o la comunicación y participación interpersonal con G. MARCEL.

Existe aquí una multitud de posibilidades. Y todas están justificadas mientras la totalidad humana no se reduzca a un determinado fenómeno particular, con lo que quedaría mermada, sino que es preciso entenderla como una unidad de sentido y como una totalidad estructural a partir de un fenómeno antropológico de capital importancia.

Semejante procedimiento no deja sin embargo de plantear sus problemas metodológicos. Un fenómeno particular sólo puede considerarse «privilegiado» y constituir el arranque decisivo, justamente porque se piensa que en tal fenómeno puede mostrarse la totalidad del ser humano. Por consiguiente, en él late ya una decisión preliminar, que a su vez se fundamenta en una precomprensión de la misma totalidad; se convierte así en norma valorativa y en criterio de selección. Se supone, pues, una precomprensión orientadora, pero que no se fundamenta ni justifica en su validez normativa. Así, pues, cuanto mayor es la pretensión de querer entender la totalidad del hombre desde un fenómeno particular —por privilegiado que éste sea—, tanto mayor es el peligro de una visión caprichosa y unilateral que falsee el fenómeno general.

Para solucionar este problema se requiere entresacar y valorar una pluralidad de fenómenos de experiencia humana personal. No existe ningún punto de partida concreto absolutamente válido, ningún fenómeno que goce de un privilegio exclusivo. Ser hombre significa una pluralidad esencial de dimensiones, en las que no sólo experimentamos el mundo, sino que nos experimentamos a nosotros mismos. Así y todo, el hombre es una totalidad concreta que fundamenta la pluralidad en una unidad estructural que contribuye a su comprensión. Pero el problema no se resuelve por completo con esta exposición.

También la pluralidad de fenómenos particulares revela el todo sólo en cuanto que ya antes ha sido entendida desde el mismo todo, y ha sido expuesta desde el contexto general de la totalidad estruc-

tural, ya preestablecida y evidenciada de antemano. Se supone una precomprensión del hombre como condición preliminar de cualquier exposición inteligente del ser humano. El problema reaparece una y otra vez. Siempre que se pretende analizar esa precomprensión parece escurrírsenos de las manos. Preyace a la labor analítica como aquello a cuya luz se realiza cualquier autoexposición refleja.

4. Lo que aquí se descubre es un círculo hermenéutico, pero en la forma concreta de un *círculo antropológico*. Tal círculo significa que jamás se da un punto de partida absoluto y libre de condicionamientos desde el que pudiera desarrollarse una antropología filosófica. Es siempre el hombre concreto, determinado en cada caso, el hombre que se experimenta y entiende en su mundo, el que pregunta por el ser del hombre. La precomprensión concreta no puede eliminarse en modo alguno. No podemos saltar por encima de nosotros mismos. Desde nuestra existencia concreta no podemos reflejarnos hacia fuera en un puro «yo pienso». Siempre cargamos con nosotros mismos: con nuestra situación histórica, nuestra concreta experiencia de nosotros y del mundo, con nuestro horizonte comprensivo. La precomprensión concreta que de ahí surge tampoco debe desaparecer, aunque ello fuera posible. Es la condición indispensable para que podamos preguntarnos por el hombre. Esa precomprensión nos abre el camino para entender aquello que andamos buscando. Pero en cuanto precomprensión debe permanecer abierta a una intelección más profunda y completa. Y hay que reflexionar sobre ella y retornar al fundamento de su posibilidad. Sólo así podrá evidenciarse lo que realmente somos en cuanto hombres.

Esto exige un elemento metodológico de antropología filosófica; un elemento de tipo fenomenológico al tiempo que trascendental. Tal antropología tiene que partir de los *fenómenos* de la autorealización humana, en los que nos experimentamos y entendemos a nosotros mismos. Con ello se echa de ver claramente que jamás puede darse una fenomenología pura en el sentido de una visión y descripción totalmente libre de condicionamientos de los «datos» o «manifestaciones». Pues, el fenómeno, en cuanto que es aquello

que aparece, viene ya entendido; sólo a la intelección se manifiesta como lo que significa. Esto presupone ya un horizonte de comprensión en el cual el fenómeno particular se abre desde una totalidad de sentido. Por lo mismo, una fenomenología, que entienda su propia esencia y no se reduzca a la ingenua inmediatez del dato ya establecido, debe retornar a las condiciones preliminares, que son las únicas en que es posible descubrir y entender el fenómeno. Debe, pues, salir de sí misma y — en la vía de lo transcendental — preguntar por las condiciones de la única posibilidad.

La reflexión *transcendental* requiere un apoyo fenomenológico, al igual que éste se remonta transcendentalmente por encima de sí mismo. El interrogante transcendental en busca del fundamento preexistente presupone el objeto de la pregunta, que se muestra como condicionado y reclama la pregunta acerca de su condicionamiento. En esa medida no son dos métodos que estén en mutua oposición. Bien entendido, se trata de dos elementos metodológicos que se completan necesariamente en un único proceso metodológico. La reflexión transcendental significa analizar el fenómeno — la propia realización, la experiencia de sí mismo — de acuerdo con las condiciones de su posibilidad; es decir, dentro de aquello que necesariamente se presupone. Sólo una condición que entra de forma constitutiva en la realización consciente puede después demostrarse por vía de redención. No se trata, por consiguiente, de unas condiciones ónticas — que desde luego se presuponen en la realidad, pero que no entran ni siquiera atemáticamente en la realización —, ni tampoco de condiciones lógicas de las que pudiera derivarse con necesidad lógica un conocimiento; lógicamente aquí no se presupone nada. Se trata sólo de unas condiciones transcendentales que, cuando se establece realmente el proceso de realización, se demuestran como ya cumplidas[7].

Sólo por este camino será posible averiguar la constitución ontológica de la esencia del hombre. Por no venir nunca dada de un modo inmediato en sí misma, sino que preyace a la autorrealización consciente como su fundamento originario, sólo puede lograrse en cuanto que se remite transcendentalmente la autorrealización a las

7. Cf. E. CORETH, *Metaphysik*, Innsbruck [2]1964, especialmente § 3, 89-93.

condiciones de su posibilidad y se ilumina así su esencia. El ser ontológico del hombre sólo resulta alcanzable y demostrable como un fundamento transcendental de su esencia.

Para ello se requiere sin embargo que ya en el planteamiento mismo de una antropología filosófica se convierta en tema el *horizonte general,* en que el hombre se experimenta y comprende a sí mismo. El hombre no se encuentra como pura sujetividad, sino concretamente como un hombre en su *mundo.* De ahí que haya que empezar por centrar la mirada en el «mundo del hombre». Sólo el hombre tiene un mundo y está en el mundo. Es un fenómeno fundamental de la existencia humana. Pero cuando se pregunta por la realización del hombre en su mundo y por las condiciones de su posibilidad, se echa de ver que no se entiende únicamente desde su mundo, que el mundo no constituye el horizonte último de la autorrealización humana, sino que está abierto y que apunta hacia el ser por encima de sí mismo.

El hombre sólo puede entenderse desde su relación con el ser, en una constante salida hacia el *ser.* Cualquier contenido de su experiencia mundana la vive como un ente en la totalidad del ser. El hombre entiende la totalidad de su mundo como una realidad mundana, en la que se revela el carácter absoluto del ser. De ahí la pretensión absoluta de verdad a la que está sujeta cualquier afirmación como afirmación del ser. De ahí también la pretensión de valor absoluto que toda decisión y actuación libre experimenta como un deber obligatorio. De ahí asimismo el carácter absoluto del valor personal que nos habla en cada semejante y que demanda reconocimiento, respeto y veneración absolutos. De ahí, finalmente, la pregunta sobre el sentido último y absoluto de la totalidad de nuestro mundo y de la existencia humana en el mundo. Porque el hombre se realiza en el horizonte del ser, es por lo que se experimenta bajo la aspiración de lo absoluto. En definitiva, sólo puede entenderse a sí mismo desde la relación transcendental con el ser absoluto e infinito, dicho de modo más concreto, en su relación religiosa con el fundamento absoluto, personal y divino del ser.

Una antropología filosófica es, por consiguiente y de necesidad, una antropología metafísica, si no quiere recortar precipitadamente las dimensiones del ser humano, sino más bien desplegarlas y abrir-

las. Y decimos una antropología «metafísica», no en el sentido de un pensamiento objetivo u objetivante —como hoy se entiende muchas veces la palabra equivocadamente—, sino en el sentido de que es necesario abarcar la dimensión metafísica del hombre, su referencia al ser, su apertura al ser en general y su salida al fundamento absoluto del ser. Esa dimensión no es algo que se añade *a posteriori* al ser cotidiano del hombre condicionado y delimitado por su estar en el mundo, y de lo cual podrá y aún deberá quizás abstraerse después mediante una consideración filosófica. Tal dimensión es más bien el elemento realmente constitutivo en todos los campos fenoménicos de la existencia humana; se le supone presente y actuante en todas las formas de la autorrealización humana como condición transcendental de su posibilidad.

Por todo ello, una antropología filosófica, plenamente desarrollada, es ya una metafísica. Ésta, entendida como ontología metafísica, es sólo posible desde el hombre que se entiende siempre en el ser y desde el ser. Su autorrealización es posibilitada y dirigida por una concepción originaria, aunque atemática, del ser que, sin embargo, debe ser sistematizada y expresada lingüísticamente como una reflexión transcendental. En consecuencia, una concepción filosófica del hombre que pretenda alcanzar el fundamento de su ser, sólo es posible cuando apunta de forma ontológica y explícita al horizonte general en que el hombre como tal se realiza y entiende. La autocomprensión del hombre es —en unidad dialéctica— no sólo una comprensión del mundo, sino que transcendiéndola y dándole un fundamento, es también una inteligencia del ser.

Una comprensión plena de lo que significa el ser humano exige, por lo mismo, que el horizonte del ser de la autorrealización humana se desarrolle sistemáticamente. Antropología y ontología, entendidas en su esencia metafísica, son por lo mismo dos aspectos de un mismo propósito filosófico: entender al hombre desde el fundamento de su ser y en la totalidad del ser.

Antes de intentar exponerlo paso a paso queremos echar una mirada rápida a la historia del pensamiento filosófico, por cuanto que en ella se realiza una autoexposición del hombre. Sobre ese trasfondo veremos después el desarrollo objetivo de la cuestión

sobre el fenómeno general del hombre en su mundo (I). En un paso ulterior deberemos reflexionar sobre las formas fundamentales de la autorrealización del hombre, de su conocimiento, su voluntad y actuación (II). Luego se plantea el problema acerca del ser habitual del hombre que se manifiesta como una unidad de cuerpo y espíritu (III). La totalidad personal del hombre comporta su despliegue en unas dimensiones específicamente humanas (IV), pudiendo señalarse como las más importantes aquellas que condicionan toda la existencia humana, como relación personal, comunidad e historia, transcendencia y religión.

2. El trasfondo histórico.

El pensamiento filosófico responde —en general y desde los tiempos más antiguos— a una aspiración fundamental del hombre. Y es que el hombre no está rígidamente atado al acontecer natural; sino que debe enfrentarse con la realidad para configurar en ella su vida de un modo autónomo y responsable. De ahí que se pregunte por el fundamento y sentido del mundo en que vive. Surge así la problemática filosófica de los primeros pensadores griegos acerca de la ἀρχὴ πάντων, del principio de todas las cosas. Esa pregunta —en la sencilla fórmula clásica— señala la tarea que incumbe al pensamiento filosófico de todos los tiempos: interrogar a todas las cosas por su principio, llegar al fundamento de todo. Pero esa pregunta se plantea desde el hombre y en razón del hombre: se pretende analizar la realidad toda en la que el hombre se experimenta a sí mismo y conocer después su propio lugar y misión en esa totalidad del ser. Independientemente del modo en que esa pregunta se formula y se responde, constituye siempre una afirmación acerca del propio hombre y del modo como se entiende a sí mismo en su mundo, en la historia y en el conjunto de la realidad. El pensamiento filosófico, tanto por su origen como por su finalidad, está siempre determinado antropológicamente.

Pese a lo cual, en la historia del pensamiento el tema antropológico no siempre se expresa de la misma forma. De aquello que aparece como totalmente evidente apenas si se habla. Sólo se em-

pieza a tratarlo cuando resulta problemático. Es así que el hombre, por lo general, no se convierte en tema explícito de la filosofía, al menos no en su tema central. Hasta la edad contemporánea no existió una antropología filosófica tal como se cultiva al presente. Es verdad que la especulación filosófica reflexiona desde antiguo sobre el pensamiento humano (lógica) y sobre la actuación moral del hombre (ética), así como sobre su posición en la naturaleza (física) y en la totalidad del ser (metafísica). Surgen así de continuo planteamientos y puntos de vista auténticamente antropológicos que, aunque apenas alcanzaron su pleno desarrollo metodológico y temático, revelan ya una interpretación y valoración de la existencia humana.

a) *El hombre en el pensamiento griego.*

La filosofía griega antigua estuvo determinada por un pensamiento preponderantemente objetivo. Su mirada se orienta al mundo, al «cosmos», al universo. Se pretende estudiar el ser, las formas y leyes esenciales de las cosas. Se establece un escalonamiento ordenado de los seres que va subiendo desde las cosas inanimadas hasta alcanzar las formas de vida y culminar en los modos de ser y de operar del espíritu. Dentro de ese orden universal al hombre le corresponde un puesto axial. Es el centro que unifica, es un «microcosmos», para emplear una palabra que Demócrito puso en circulación ya en el siglo V a.C. y que recorre la historia [8]. Porque en el hombre se reúnen todos los grados del ser y de la vida para formar una unidad superior que refleja la del universo. El hombre es sin duda una parte de la naturaleza. Con todas las otras cosas cambiantes el hombre pertenece al campo de la física (en el sentido antiguo). Pero lo que le caracteriza y constituye su propia esencia es única y exclusivamente su alma:

El escrito acerca del hombre más importante para la tradición, que no dejará de comentarse hasta en la edad media, se titula περὶ ψυχῆς (= acerca del alma; ARISTÓTELES) y no περὶ ἀνθρώπου

8. Según DEMÓCRITO, el hombre es un μικρὸς κόσμος; cf. DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin [7]1964, B 34.

(=acerca del hombre). Y el título se convierte en la expresión clave que refleja la imagen del hombre; o, más exactamente, la doctrina del alma según la antigüedad y la tradición subsiguiente. Primordialmente se trata del alma, no del hombre todo; se trata de una psicología y no de una antropología.

1. No obstante, en *el primitivo pensamiento griego* se encuentran auténticos elementos antropológicos. En los orígenes de la filosofía preyace un trasfondo mítico-religioso, en cuyo mundo representativo se realiza una autoexposición del hombre. Intenta comprender el sentido de su existencia, tanto por el origen divino, de donde procede el alma —que está encadenada al cuerpo y ha sido desterrada al mundo material— como por la meta transmundana que el alma debe alcanzar algún día, tras un proceso de purificación con sucesivos nacimientos. En consecuencia se considera al alma como una realidad superior, por encima del mundo y del acontecer mundano; pero en esa realidad está la verdadera esencia del hombre. El primitivo pensamiento griego presenta ya una dualidad fundamental del alma espiritual y cuerpo material. Al hombre le incumbe asimismo una responsabilidad por su conducta; existe lo justo y lo injusto, la culpa y la expiación, a través de las cuales debe alcanzar su perfección definitiva.

Cuando sobre este trasfondo se proyecta el pensamiento propiamente filosófico, parece quedar en un segundo plano la pregunta acerca del hombre. Entre los filósofos jónicos de la naturaleza, ya desde TALES DE MILETO (hacia el 600 a.C.), se trata del principio primero (ἀρχή) del que derivan todos los seres y los cambios. Pero esa pregunta se plantea desde el hombre, para descubrir en todas las mutaciones el verdadero sentido de su existencia.

Así aparece ya en ANAXIMANDRO, que entiende cualquier mutación y tránsito como «culpa y expiación según el orden del tiempo»[9], dándole por consiguiente una explicación antropomórfica.

En HERACLITO de Éfeso aparece un pensamiento antropológico aún más claro. Según él, *el hombre se caracteriza por la percepción del logos;* es decir, del sentido y ley del mundo[10]. Es verdad que

9. Anaximandro, DIELS-KRANZ B 1.
10. Heraclito, DIELS-KRANZ b 115.

los hombres se muestran en su mayor parte sordos frente al logos [11]; pero, gracias al pensamiento (φρονεῖν), que es la prerrogativa suprema del hombre [12], poseen la facultad de entender el sentido de los acontecimientos mundanos que consisten en la lucha constante de contrarios [13].

A la filosofía heraclitiana del ser en devenir opone PARMÉNIDES una filosofía de ser en reposo. Sin embargo, también para él se caracteriza el hombre por la facultad de pensar (νοεῖν) [14]. Esa facultad le capacita para penetrar la mera apariencia del mundo cambiante y adentrarse hasta la verdad del ser. Aquí asoma ya un punto de vista que, a través de Anaxágoras y más tarde de Platón y de Aristóteles, alcanzará su pleno desarrollo y se convertirá en el elemento central de la explicación griega acerca del hombre. Se entiende al hombre primordialmente como un ser racional, con lo que supera a los demás seres y acontecimientos del mundo. El λόγος o νοῦς pasan a ser los conceptos fundamentales de la idea que el hombre tiene de sí.

Mientras hasta ahora el hombre parecía encontrarse tranquilamente en un orden mundano objetivo, con la *sofística* se llega a la primera reflexión crítico-escéptica: ¿Somos nosotros ni siquiera capaces de conocer la verdad? ¿Existen normas objetivamente vinculantes de nuestra conducta? ¿No es todo sujetivo y relativo? ¿No es acaso el propio hombre «la medida de todas las cosas»? (PROTÁGORAS) [15].

Se llega así a una reflexión directa sobre el hombre que SÓCRATES hace suya, aunque al mismo tiempo se supera su rasgo escéptico-relativista, de cara sobre todo a los valores y normas morales.

Es Sócrates el primero en descubrir la voz divina de la conciencia. El hombre, entendido como ser racional —aunque aquí con un neto predominio del aspecto práctico y ético—, está ligado a la verdad eterna e inmutable y siempre vinculante, por encima de todos los cambios del mundo sensible.

11. Heraclito, DIELS-KRANZ B 1.
12. Heraclito, DIELS-KRANZ B 112s.
13. Heraclito, DIELS-KRANZ b 51; cf. 53 etc.
14. Parménides, DIELS-KRANZ B 3; cf. 6, 8, etc.
15. Protágoras, DIELS-KRANZ B 1.

2. Estas ideas hallan un ulterior desarrollo en la *metafísica clásica*. Según Platón, el hombre está ordenado por su espíritu al mundo inteligible (κόσμος νοητός). Ese mundo es la verdadera realidad (ὄντως ὄν) frente al mundo aparente y mudable de las cosas que se perciben por los sentidos. Por ello, el alma del hombre es esencialmente inmortal, pertenece al mundo inmutable de las ideas y está fundamentalmente por encima del mundo cambiante. Platón es el primero que intenta demostrar filosóficamente la inmortalidad del alma [16].

El descubrimiento del espíritu, de una realidad espiritual accesible sólo al espíritu del hombre, es sin duda alguna el gran logro de importancia duradera que ha conseguido el pensamiento griego. Pero a la luz de esta consideración, lo espiritual aparece como el único verdadero ser. La esencia y dignidad del hombre se sitúan únicamente en lo espiritual; por el contrario, lo material y corpóreo no pueden entenderse de un modo positivo. Aparece así en Platón un dualismo entre espíritu y materia, entre el alma espiritual y el cuerpo material del hombre; cuerpo que se presenta como la cárcel y cadena del alma. El alma debe liberarse de los lazos y trabas que la ligan al mundo material para retornar así a su existencia específica que es la puramente espiritual. La perfección del hombre consiste por lo tanto en la mayor desmaterialización y espiritualización posible de la vida. Sólo que el espíritu —lo que a su vez constituye un rasgo fundamental del pensamiento griego— se entiende sobre todo como conocimiento intelectual. El espíritu es razón (νοῦς), de tal forma que aquí el espiritualismo va ligado al intelectualismo de la imagen del hombre.

También para Aristóteles el hombre está por encima de todas las demás cosas por su razón (νοῦς).

Con todo, Aristóteles intenta superar el dualismo platónico entre cuerpo y alma así como entender la unidad esencial del hombre. De acuerdo con su doctrina de materia (ὕλη) y forma (μορφή) como principios internos y esenciales de las cosas, Aristóteles entiende el alma como forma del cuerpo [17]; es decir, como el principio esencial y constitutivo que configura internamente a la ma-

16. Platón, *Fedón* 72c-84b y 102a-107b; *República* 608-610.
17. Aristóteles, *De Anima* II, 1 y 2, 412a-414b.

teria convirtiéndola en un cuerpo humano vivo. Pero la materia es el medio potencial que, de una parte, recibe la determinación por la forma esencial, mientras que, de otra parte, le confiere la individuación para constituir un ser individual y único, determinado en el espacio y en el tiempo.

Con ello establece ya ARISTÓTELES la doctrina básica del hombre que, en las afirmaciones clásicas acerca del *anima forma corporis* y de la *unio substantialis* entre alma y cuerpo, influirá profundamente en el pensamiento cristiano, sobre todo a través de la escolástica aristotélica de la edad media. También Aristóteles concibe al hombre en el sistema general del orden ontológico como el centro que une todos los grados del ser; elemento éste que a su vez se dejará sentir de forma decisiva en el pensamiento ordenador de la edad media.

Sin embargo tampoco ARISTÓTELES ha superado por completo la visión platónica del hombre. También en él — como en todo el pensamiento griego — el ser espiritual del hombre se define principalmente por el elemento cognoscitivo. El espíritu es razón, la facultad del conocimiento intelectual. Queda en segundo plano la facultad de la libertad, de la decisión y responsabilidad, del amor y comunión personales. Cierto que no se niegan esos elementos, pero quedan muy por detrás de la razón, de modo que el predominio de un cierto intelectualismo es patente. El espíritu está ordenado a lo general y necesario, a la idea eterna de Platón, cuya esencia se mantiene también en la doctrina aristotélica de la forma, aunque ésta ya no es una idea transcendente sino un principio esencial inmanente. El ser intramundano, sujeto a nacimiento y muerte, experimenta una cierta desvalorización. No es objeto auténtico del conocimiento, no constituye un objeto digno de la ciencia.

De ahí que la dimensión de lo histórico no haya alcanzado aún su valoración plena en su significado para el hombre. Esto sólo se logrará en el marco cristiano en el que al hombre se le capta en su historia, aunque entendida ésta como una historia de salvación, como el lugar del diálogo histórico entre Dios y el hombre, como el marco de la acción salvífica divina sobre la humanidad. Es así como la historia alcanza por vez primera un significado de salvación eterna.

3. Aparece, pues, aquí una oposición entre *el pensamiento griego y el pensamiento cristiano* por lo que hace a la valoración de la historia. Esa oposición, sin embargo, no se interpreta hoy a menudo de un modo concreto. No es exacto decir que la antigüedad griega en general no poseía una conciencia histórica. Mucho antes de iniciarse la historiografía propiamente dicha se encuentran interpretaciones históricas de carácter mitológico con las que el hombre intenta descubrir su origen. Ya en los escritos teogónicos y cosmogónicos de la primera época el hombre se entiende a sí mismo desde los comienzos como inmerso en un proceso histórico. Lo mismo cabe decir de las doctrinas salvíficas órficas y pitagóricas que postulan una expiación de la culpa primitiva y una purificación del alma a través de reencarnaciones sucesivas para que sea posible alcanzar la salvación definitiva. Aquí no nos interesa saber cómo hay que valorar tales doctrinas desde los puntos de vista filosófico y teológico.

Lo que sí es seguro es que no se trata de una interpretación crítica y reflexiva de la historia. Continúa siendo una exposición mítica, pero que revela —y esto es aquí lo decisivo— cómo el hombre se sabe ligado a su historia, que para él tiene una importancia salvífica existencial.

Tampoco es exacto atribuir al pensamiento griego en general una *concepción cíclica* del tiempo y de la historia, en contraposición a la imagen lineal del cristianismo. La doctrina de la repetición circular del acontecer aparece ciertamente en HERACLITO[18], para reaparecer con los pitagóricos, con EMPÉDOCLES y también con PLATÓN.

Bajo la impresión de la alternancia regular del día y la noche, del verano y el invierno, de la vida y la muerte, se ha pensado en un retorno rítmico de los mismos procesos, mas no en la fatal repetición de los mismos acontecimientos. En la migración de las almas se realiza ciertamente el retorno rítmico de la vida y de la muerte; pero ese proceso conduce a la liberación definitiva que rompe el acontecer circular.

NIETZSCHE fue el primero en presentar el pensamiento antiguo

18. Heraclito, DIELS-KRANZ B 90.

como «el eterno retorno de lo mismo»[19]. Con ello la singularidad del acontecimiento histórico se sacrifica al eterno proceso circular, y la libertad de la decisión histórica quedaría aplastada por la rígida necesidad del acontecer universal. Pero que ésta fuese la concepción del tiempo y de la historia común a los pensadores griegos, es algo que ha entrado definitivamente en el terreno de la leyenda. Lo común a todos ellos no es el círculo cerrado de un eterno retorno, sino una sucesión progresiva y a manera de espiral, cuyo ritmo no elimina el curso del tiempo sino que más bien lo supone.

Para el pensamiento griego — y aquí sí que en contraste con el cristianismo — es mucho más decisiva la rígida *creencia en el destino* según la cual todo está regido por la necesidad (ἀνάγκη) del destino (μοῖρα) predeterminante. Esa creencia en el destino inexorable, al que están sujetos los hombres y los dioses, aflora ya en la filosofía griega primitiva con TALES[20] y ANAXIMANDRO[21]; constituye el motivo fundamental de la tragedia griega y está también al fondo de la metafísica helénica de lo universal y necesario. La necesidad constituye el horizonte último que todo lo abarca y desde el cual el hombre se entiende a sí mismo y a los acontecimientos mundanos. La idea de encontrar ese horizonte último de la necesidad con el pensamiento es el propósito determinante de la filosofía griega, que se nos aparece tanto en la doctrina *heraclitiana* del logos, como en la doctrina del ser de PARMÉNIDES y en la teoría *platónica* de las ideas. En este sentido los acontecimientos intramundanos e históricos carecen de verdadera importancia, al venir todo predeterminado de un modo necesario. El hombre se sabe bajo un destino absoluto, ciego e impersonal; y no frente a un Dios vivo y personal que, según el cristianismo, se revela en la historia como Dios del amor y de la salvación. Aquí es donde radica la oposición más profunda entre las concepciones griega y cristiana relativas al hombre.

19. NIETZSCHE, VI, 231s, 314ss, 334, 469; VIII, 212; XII, 369, 404, 405, 409, etc.; citamos las *Nietzsches Werken (Gross-Oktav-Ausgabe)*, edit. por el Nietzsche-Archiv, 19 vols., Leipzig 1894-1912.

20. Cf. en los apotegmas que se atribuyen a Tales y que nos ha transmitido Diógenes Laercio: ἰσχυρότατον ἀνάγκη· κρατεῖ γὰρ πάντων: Tales, DIELS-KRANZ A 1, 71, 12s.

21. Cf. Anaximandro, DIELS-KRANZ B 1.

b) *El hombre en el pensamiento cristiano*

La revelación bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento no aporta una metafísica de lo universal y necesario al estilo con que lo hace el pensamiento griego. Aporta algo muy distinto: el mensaje de salvación para el hombre concreto en la historia. La consecuencia es que las doctrinas capitales de la fe cristiana están en la esfera de *un acontecimiento libre y personal* que se desarrolla entre Dios y el hombre en el marco de la historia de la salvación. El cristiano sabe por la fe que el mundo no procede de una normativa universal y necesaria; ni es tampoco el resultado de la evolución inmanente de una materia eterna, ni una emanación o desprendimiento metafísicamente necesarios de Dios.

Es más bien producto de la libre palabra creadora de Dios que dijo: «¡Hágase!» (Gén 1,3). También la humanidad con su historia tiene su origen en la libre voluntad del Creador: «¡Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza!» (Gén 1,26).

Tampoco el mal que existe en el mundo tiene su origen en un principio primordial malo de orden metafísico, sino en la libre y personal decisión del hombre que se rebela contra el precepto de Dios. Desde sus comienzos la historia de la humanidad se arrastra bajo la maldición del pecado. Pero al propio tiempo está dominada por la acción generosa de Dios que actúa en la historia de la salvación y con un amor libre y personal se compadece del hombre. La encarnación y la obra redentora del Hijo de Dios tampoco responden a una ley metafísicamente necesaria de la emanación divina, sino que obedecen única y exclusivamente a la libre voluntad salvífica de Dios. En el *kairos* o, lo que es lo mismo, en el momento histórico, que el libre designio divino había establecido, el Hijo de Dios se hizo hombre, para llevar a cabo como hombre y entre los hombres, en un encuentro y comunión personales, la libre autorrevelación de Dios y operar la redención hasta la voluntaria aceptación de la muerte redentora en cruz.

A la característica esencialmente personal del mensaje de salvación corresponde el que se exijan de cada individuo humano aquellas actitudes internas que fluyen del núcleo personal más

profundo y limpio, y que culminan en la libre *entrega personal* del hombre a Dios: fe y amor con los que el hombre responde a la revelación de la verdad y del amor divinos, abriéndose así a la acción salvadora de Dios. El origen primero, al tiempo que la perfección suprema de la fe cristiana que es radicalmente personal, está en el misterio de la misma trinidad divina. Dios no es el *Unum* rígido que reposa en sí mismo, sino la vida desbordante de tres personas, una vida en comunión personal, un dar y recibir eternamente renovado de la plenitud infinita. La vida alcanza aquí profundidades abismales que nosotros ya no podemos escudriñar; lo único que podemos hacer es vislumbrarlas de algún modo a través de la lejana analogía del ser humano personal.

Esta característica esencial, personalista e histórica de la fe cristiana representa un cambio en la imagen del hombre frente al pensamiento griego. La nueva imagen del hombre no logra todavía un desarrollo explícito en el depósito de la revelación; pero sí que está contenida o se la supone de modo implícito. Sólo tras siglos de meditación cristiana encontrará su formulación abierta y reflexiva. Para ello ha tenido que darse un nuevo horizonte general. El hombre se siente y entiende en un «mundo» distinto del mundo en que se hallaba el hombre griego precristiano.

Cuando se establece la reflexión filosófico-teológica —por obra principalmente de GREGORIO NISENO († 394) en la patrística griega, y de AGUSTÍN († 430) entre los padres latinos—, son muchos ciertamente los elementos tomados de la filosofía griega; pero se entienden y manejan de una forma nueva y se desarrollan dentro de una totalidad de sentido también de nuevo cuño. En una forma totalmente extraña al pensamiento griego, se acentúan el valor y dignidad de lo particular, su singularidad individual, su vocación divina y su libre decisión frente al destino eterno. Por primera vez se acuña en el ámbito cristiano el concepto de persona, que tiene un origen puramente teológico. Deriva, en efecto, de las disputas cristológicas y trinitarias de los siglos IV y V, y tuvo importancia grande para la exposición y valoración de la personalidad humana.

En esta panorámica cristiana los contenidos de la filosofía griega adquieren nuevo valor. El hombre se encuentra en el centro,

entre el mundo material y sensible del cuerpo y el mundo espiritual y suprasensible. Constituye el escalón más alto del mundo corpóreo, comparte las leyes de la materia y las fuerzas vitales de la planta y del animal. Pero simultáneamente pertenece ya al orden de lo espiritual a través de su espíritu (νοῦς) que, en cuanto alma (ψυχή), es el principio vital del cuerpo. El alma no se concibe como preexistente al modo de la concepción platónica, sino que ha sido creada libre por Dios. Es imagen y semejanza de Dios, el lugar de la transcendencia hacia Dios y está llamada a la vida inmortal. Tampoco se la entiende ya como pura razón, sino que al mismo tiempo es voluntad y facultad de libertad y de amor.

En este punto se distinguen dos concepciones dentro del marco cristiano. De un lado AGUSTÍN ve la facultad suprema en el libre albedrío que se perfecciona en el amor; mientras que el conocimiento sólo tiene una función de mediación o de servicio. Esta concepción domina a través de la tradición agustiniana en toda la alta edad media y experimenta una renovación importante durante el apogeo de la escolástica, gracias a BUENAVENTURA († 1274) y a la escuela franciscana que sigue sus pasos. De otro lado, TOMÁS DE AQUINO († 1274) y la escuela dominicana adoptan los contenidos esenciales del pensamiento aristotélico y, con ellos, la doctrina de que la facultad suprema del hombre, lo que le caracteriza de modo específico es la inteligencia (*intellectus*), en tanto que la libertad y el amor no son más que sus secuencias naturales.

Más profunda es aún otra oposición en las concepciones doctrinales. Verdad es que en el marco cristiano en general queda superado el dualismo platónico por el hecho de que la materia ya no es un principio eterno e increado y, por ende, opuesto a Dios, sino que procede de la creación divina. Eso es algo que viene dado con la doctrina creacionista del cristianismo. Mas en lo que concierne a las relaciones entre alma y cuerpo existen dos posturas contrapuestas.

AGUSTÍN, cuyo pensamiento filosófico está hondamente influido por Platón y el neoplatonismo, ve en el alma y en el cuerpo dos realidades o sustancias separadas, que no constituyen una unidad sustancial, sino que simplemente están unidas por la acción recíproca.

Esta concepción, en la que el dualismo se percibe claramente,

penetra en el pensamiento de la primitiva edad media y aún encuentra un defensor en Buenaventura. Con la edad moderna esa doctrina volverá a readmitirse y Descartes la llevará aún más lejos influyendo notablemente en los pensadores de la época.

Tomás de Aquino, por el contrario, adopta la doctrina aristotélica, según la cual el alma espiritual es al propio tiempo el principio interno que conforma al cuerpo (*anima forma corporis*); alma y cuerpo no son por lo mismo dos substancias separadas, sino dos principios internos constitutivos que, unidos sustancialmente (*unio substantialis*), dan como resultado la substancia total del único y mismo hombre completo. Con ello se supera el dualismo por cuanto la dualidad de elementos se funde en la unidad esencial del hombre.

Por encima de estas diferencias, en el marco general del pensamiento medieval cristiano se mantiene la posición particularísima del hombre.

Él es el centro del cosmos en el que se reúnen todos los grados del ser. Por la apertura universal de su espíritu al ser, el hombre es «quodammodo omnia» (= en cierto modo lo es todo), como dice Tomás de Aquino comentando a Aristóteles. Es un «microcosmos», como afirma a finales de la edad media Nicolás Cusano, haciendo suya una vieja idea; un microcosmos en el que está presente y «contraído» el universo todo. El hombre tiene una posición metafísica inequívoca en la totalidad del ser; está inserto en un orden objetivo y universal que se fundamenta en Dios, el Ser absoluto e infinito.

c) *El hombre en el pensamiento de la edad moderna*

Desde los comienzos del pensamiento moderno la filosofía experimenta una *orientación hacia el sujeto.*

Mientras que en la antigüedad y a lo largo de la edad media había prevalecido un pensamiento objetivo, con el que el hombre tenía conciencia clara de su posición absoluta y de su seguridad en el conjunto del ser, ahora se impone una mentalidad subjetiva que pretende lograr y establecer un conocimiento seguro partiendo

únicamente de la inmanencia de la subjetividad. Lo cual comporta desde luego un cambio radical en la imagen del hombre.

Tal cambio está en estrecha conexión con la quiebra general que se observa en el paso de la edad media a la edad moderna. Con el *nominalismo* de los últimos tiempos medievales el pensamiento metafísico-sistemático de la escolástica entra en crisis y se hace problemático; a este fenómeno responde la tendencia hacia una concepción crítico-empírica. El *humanismo* alumbra un nuevo sentimiento vital, que se vuelve hacia el hombre situado en este mundo, confiere una nueva vida a la antigüedad clásica y la convierte en norma ideal de la vida humana y de la formación espiritual. Esto provoca en múltiples puntos un viraje de la sobrenaturaleza a la naturaleza, y de la transcendencia a la inmanencia. Con la *reforma* se rompe, además, la unidad de la fe. Hasta ahora el hombre occidental se había sentido seguro en la fe única de la única Iglesia. A través de las graves crisis que la Iglesia ha sufrido a finales de la edad media se llega ahora al rompimiento de la unidad y a una violenta sacudida de la seguridad que hasta este momento había acompañado a la fe de la Iglesia.

Se une a esto el derrumbamiento de la imagen general del mundo ante la acometida de la «revolución copernicana», que afecta al hombre directamente y a su posición en el universo. Hasta ahora el hombre se había sabido en el epicentro de un mundo perfectamente ordenado y claro. Su tierra, en torno a la cual giran el sol y las estrellas, era el centro del universo, que se completa en el hombre. Pero ahora, cuando la tierra ha dejado de ser el epicentro del mundo universo para convertirse en uno de los planetas que giran alrededor del sol, el hombre se siente como arrojado a un universo sin fronteras que ya no logra entender y en el que ha perdido toda orientación y seguridad. El hombre ya no tiene un lugar asegurado en el cosmos. La realidad objetiva ha dejado de garantizarle el sentido y posición de su existencia. Eso hace que se retraiga cada vez más sobre sí mismo, como sobre el único punto seguro que le es dado; lo cual le obliga también a reflexionar sobre sí mismo suscitando así la cuestión acerca del ser del hombre y del sentido de su vida.

M. Buber se ha referido al hecho de que el problema antro-

pológico irrumpe en la historia siempre que el hombre pierde el clima familiar y la seguridad que hasta ese momento había disfrutado, cuando el mundo y su propia posición en el mundo le resultan problemáticos[22]. Es entonces cuando se ve empujado a plantearse la pregunta acerca de sí mismo, de su ser personal y del sentido de su existencia. Esto acontece sobre todo en la crisis y ruptura que Occidente experimenta a comienzos de la edad moderna.

A pesar de todo lo cual, el hombre moderno no llega a configurar una antropología filosófica. Es verdad que el humanismo comporta un «viraje hacia el hombre» que ahora ocupa el punto central. También es cierto que la palabra «antropología» —al igual que la voz «psicología»— arranca del siglo XVI; pero no es más que el título vacío de una exigencia que tardará mucho tiempo en realizarse. En el pensamiento filosófico de la época, el «viraje hacia el hombre» se estrecha hasta convertirse en un «viraje hacia el sujeto». El hombre pasa a ocupar el centro, pero como simple sujeto, y no como centro de un orden objetivo del ser, sino cual centro de un mundo de conocimientos subjetivos, que encuentra en DESCARTES (1596-1650) su más seguro punto de partida con la pura autocerteza de la conciencia *(ego cogitans)*. Ese yo, que cobra conciencia y está seguro de sí mismo antes que de todas las demás cosas, no significa el hombre concreto sino únicamente la razón pura *(ratio)*, que se posee a sí misma de forma autónoma; y desde sí misma, es decir, desde «unas ideas innatas», puede alcanzar toda la verdad. Aquí está el punto de partida del exacerbado dualismo cartesiano entre cuerpo y alma; dualismo que va mucho más lejos que el de Platón y de Agustín. Espíritu y materia, conciencia pensantes *(res cogitans)* y mundo corporal extenso *(res extensa)* constituyen unas realidades radicalmente distintas, que nada tienen de común entre sí. Con ello no sólo desaparece una unidad substancial, sino que en el fondo hasta se elimina la posibilidad de una acción mutua entre el alma y el cuerpo. Si a pesar de todo DESCARTES admite la existencia de una acción recíproca, ello no es más que una concesión a la experiencia, pero en contradicción con sus propios principios, como ya se reconoció en su tiempo.

---

22. M. BUBER, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg [2]1962.

La separación tajante entre *res cogitans* y *res extensa* en DESCARTES suprime además la posibilidad de una antropología que estuviera en condiciones de comprender la unidad y totalidad viva del hombre. Pretende más bien montar una psicología pura, como aparece lógicamente en CHR. WOLFF, al lado de la cosmología y de la teología natural, como una parte acotada de la metafísica especial. Así nos la encontraremos incluso en KANT, que bajo el título de alma nos presenta la idea de la razón pura al lado del mundo y de Dios.

Pero con la ruptura entre alma y cuerpo, entre espíritu y materia se desencadena una tensión que recorre todo el pensamiento filosófico de la edad moderna. Por una parte el *racionalismo,* subordinado sólo a lo espiritual, reduce el ser del hombre al sujeto pensante, que se entiende como «razón autónoma», y que más tarde, con el *idealismo,* se erigirá en la «razón absoluta». Toda la realidad viene interpretada como un acontecer espiritual. Por otra parte, el empirismo inglés, subordinado a la realidad empírico-material, se impone, bajo la impresión de las ciencias de la naturaleza, como la única realidad objetiva científicamente demostrable, en las obras de JOHN LOCKE (1632-1704) y de DAVID HUME (1711-1776), que se apoyan exclusivamente en la experiencia sensible. Semejante empirismo reduce el conocimiento humano a las percepciones de los sentidos, preparando así el camino a un *materialismo* que aparece por primera vez con la ilustración francesa. Cuando LAMETTRIE reduce al hombre a una simple máquina *(L'homme machine,* 1748), el principio mecanicista —que desde Descartes regía para la realidad material *(res extensa)* y después también para toda la vida orgánica (la de las plantas, de los animales y la del cuerpo humano)— se aplica y extiende ya a todo el hombre. Se echan así las bases de la explicación materialista y mecanicista, que continuará dejándose sentir durante el siglo XIX y hasta nuestros días. De ese modo, la ruptura de la unidad del hombre en Descartes inicia también el desgarrón de la edad moderna entre un pensamiento espiritual e idealístico y otro material y mecanicista.

KANT (1724-1804) intenta superar la oposición entre racionalismo y empirismo. Su reflexión transcendental sobre la razón pura como condición para la posibilidad de un conocimiento objetivo,

será fundamental en toda la filosofía posterior. Por ello su planteamiento tiene una importancia extraordinaria. Pero tampoco logra montar una imagen filosófica del hombre que pueda abarcar la unidad y totalidad del ser humano. Los contrastes entre intuición sensible y pensamiento conceptual, entre conocimiento teórico y actuación práctica, entre ciencia y fe, no consiguen formar una unidad. Cuando Kant toma del racionalismo escolástico de CHR. WOLFF los tres sectores de la *metaphysica specialis* y entiende el mundo, el alma y Dios como ideas de la razón pura, está entendiendo al hombre únicamente bajo el título de «alma». En ese esquema no hay lugar para el hombre total y concreto. Lo cual difícilmente se justifica con la obra kantiana *Antropología en sentido pragmático*. Mientras que una antropología fisiológica se pregunta «qué hace la naturaleza con el hombre», la antropología pragmática se plantea la cuestión de «qué hace el hombre de sí mismo» [23].

Cierto que aquí Kant reflexiona sobre la autoexperiencia práctica del hombre, pero su antropología tiene escasa importancia en parangón con sus grandes obras críticas; apenas mantiene conexión alguna con ellas ni objetiva ni metodológica, y ocupa frente a las mismas un puesto de segundo orden; se trata, según M. LANDMANN de «una piscina infantil para los que no saben nadar» [24].

Antropológicamente es más importante la conocida referencia al tema que KANT hace en la introducción a su lógica, y en la que formula las preguntas fundamentales de una «Filosofía de intención cosmopolita». Son éstas: «¿Qué puedo yo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué es el hombre?» y agrega Kant: «A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología, ya que las tres primeras preguntas están relacionadas con la última» [25]. Por consiguiente, la cuestión acerca del hombre es el fundamento último de toda la filosofía, aun cuando Kant personalmente no consiga trazar una antropología en este sentido. Así y todo, ya ha aparecido la expresión clave: ¿Qué es el hombre?

23. KANT, WW (Obras completas) VII, 119.
24. M. LANDMANN, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart* (Göschen, vol. 156-156a), Berlin ²1964, 42.
25. KANT, WW IX, 25.

Para Kant la razón humana está condicionada por la finitud y ligada a la sensibilidad. De donde se sigue la limitación del conocimiento a la experiencia posible y al simple fenómeno. Después de Kant el idealismo alemán luchará por derribar otra vez esa autolimitación de la razón humana y por recuperar un horizonte absoluto de conocimiento. Pero, tras el viraje transcendental que se ha operado con Kant, ahora esto sólo será posible si el sujeto se establece a sí mismo como algo absoluto. De este modo, referido el conocimiento a un sujeto absoluto, adquiere también valores absolutos. Pero entonces, el sujeto transcendental se convierte en un yo o en un sujeto absoluto (FICHTE). El sujeto finito se convierte en el lugar de la manifestación y en elemento de desarrollo de Espíritu absoluto (HEGEL). El hombre aparece primordialmente, aunque no de forma exclusiva, como un puro ser racional. Y la razón finita del hombre queda absorbida en un proceso racional infinito en el que la individualidad del sujeto finito acaba por sucumbir.

Verdad es que en el idealismo, además del elemento teórico del conocimiento, afloran de continuo otras dimensiones distintas: como la conducta moral práctica (FICHTE), la creación y vivencia estéticas (SCHELLING), la realidad histórica (HEGEL)...; incluso en la hegeliana *Fenomenología del Espíritu* (1806), la totalidad de las experiencias de la conciencia. Pero la totalidad concreta del hombre en el mundo y en la historia vuelve a quedar absorbida en un «saber absoluto», capaz de aprehender la realidad total desde su origen absoluto como un autodespliegue dialéctico del Absoluto.

En el fondo late aquí una imagen humana que, de un lado, entiende al hombre esencialmente como un ser racional sin tener en cuenta al hombre total y concreto; de otro lado, eleva y absorbe la razón finita en un acontecimiento espiritual infinito, con lo cual no adquiere su pleno valor la singularidad personal del hombre en su libertad y responsabilidad. Es esto precisamente lo que suscita la protesta que exige a toda costa un giro del pensamiento hacia el hombre concreto.

d) *El giro antropológico*

Ya desde el siglo XVI el título de «antropología» contiene una orientación que se separa tanto de la filosofía especulativa tradicional como de la mentalidad matemático-científica, postulando una consideración del hombre en su autoexperiencia concreta. En este sentido también la «Antropología de intención pragmática» de Kant quiere ser una doctrina empírico-práctica del hombre sobre la base de una experiencia vital concreta. Esta orientación, que en términos generales sigue todavía hoy inalcanzada, irrumpe con una nueva fuerza en el siglo XIX como una reacción contra el estrechamiento racionalista e idealista de la imagen del hombre. Se abre aquí paso un pensamiento antropológico concreto que se despliega en una pluralidad de aspiraciones muy diversas. Aunque sea esquematizando la cuestión demasiado simplificadamente, podemos reducir esas tendencias a tres grandes grupos: 1. Materialismo y evolucionismo; 2. Existencialismo y personalismo; 3. Fenomenología y ontología del hombre.

α) Materialismo y evolucionismo

a) El materialismo, que se difunde desde los siglos XVIII y XIX, aporta una revolución radical de la imagen del hombre. Hasta entonces toda la tradición había considerado lo espiritual en el hombre como aquello que constituía propiamente su esencia y le caracterizaba por encima de cualquier otra cualidad. A todo esto se opone el materialismo: el hombre es una realidad material como todas las otras cosas. No existe más que el ser y el acontecer materiales. También el hombre está constituido por los mismos elementos y está sujeto a las mismas leyes que el resto del mundo. También su vida y conciencia hay que explicarlas desde ahí. Esa concepción, preparada por el empirismo inglés y entendida de un forma puramente mecánica según la explicación naturalista de aquella época, aparece por vez primera en el marco de la ilustración francesa del siglo XVIII, y especialmente entre los «enciclopedistas» (Lamettrie,

Diderot, d'Alembert, Holbach, etc.); pero cuando alcanza su mayor influencia es en el siglo XIX, por mediación del positivismo.

El fundador del *positivismo* fue AUGUSTO COMTE (1798-1857). Comte pretende limitar el conocimiento científico al terreno «positivo»; o lo que es lo mismo, a los contenidos de la pura experiencia y observación. Comte es el heredero del empirismo inglés y de la ilustración francesa. En esas fuentes no sólo debe la mentalidad empírica, sino también la fe ilimitada en el progreso, que fundamenta con razones histórico-sociológicas. Su «Ley de los tres estadios» afirma que el desarrollo de la humanidad pasa por un estadio teológico, otro metafísico y un tercero positivo [26]. El hombre empieza por explicar los fenómenos de la naturaleza como producto de unas fuerzas sobrenaturales que reciben un culto religioso. Después intenta explicar el mundo de un modo especulativo a través de esencias y leyes metafísicas. Finalmente, el pensamiento se adentra en el estadio positivo, en el que supera los prejuicios religiosos y metafísicos y se limita a la investigación científico-positiva del mundo, llegando así por vez primera a un conocimiento puramente objetivo de la realidad. En esta concepción el hombre se convierte en el simple objeto de un estudio científico-natural empírico, psicológico y sociológico.

El positivismo es de hecho el precursor del *materialismo*, aun cuando en principio ambas corrientes no son totalmente idénticas. El positivismo significa la pura delimitación metodológica del conocimiento científico al terreno positivo. En consecuencia no emite afirmación alguna —ni en un sentido positivo ni negativo— que transcienda las fronteras de la experiencia. Mientras que el materialismo hace esta afirmación: Todo es materia, sólo existe la realidad material. Lo cual constituye una tesis «metafísica», por cuanto pretende hacer una afirmación sobre la realidad total. Fundamentalmente va más allá del principio metodológico del positivismo, y no puede apoyarse en este principio. Un materialismo no puede fundamentarse desde principios positivistas. Pese a lo cual, el po-

26. A. COMTE, espec. *Cours de Philosophie positive*, 6 vols., París (1830-1842), 1968-69.

sitivismo va en muchos aspectos más allá del materialismo. De la delimitación metodológica a la realidad empírico-material se saca de hecho —aunque no lógicamente— la consecuencia de que sólo se da y puede darse una realidad empírico-material.

Esa concepción se encuentra entre los representantes del llamado «materialismo científico» del siglo XIX, y muy especialmente entre los alemanes C. VOGT (†1895), J. MOLESCHOTT (†1893) y L. BÜCHNER (†1899). Todos los fenómenos y procesos de la vida, incluso de la vida consciente y «espiritual» del hombre, hay que explicarlos en consecuencia a través de unas fuerzas y leyes fisicoquímicas que operan de un modo puramente mecánico. Concepción ésta que por aquellas fechas se defendió con agudo tono polémico contra la imagen religiosa y metafísica del hombre, al tiempo que levantaba amplias discusiones en torno al materialismo.

b) En esa atmósfera espiritual aparece la *teoría evolucionista,* defendida por CH. DARWIN, que conduce a una nueva revolución de la imagen del hombre. Ciertamente que la idea de una evolución continua no era del todo nueva. Los inicios de la misma se encuentran ya en la primitiva filosofía griega. La idea evolucionista es también corriente en la teología patrística. Por el contrario, la imagen de una inmutabilidad de las especies deriva filosóficamente de la doctrina platónica de las ideas, al tiempo que teológicamente se vincula a la exposición literal del relato bíblico de la creación. Sin embargo, ni la filosofía ni la teología habían defendido jamás la teoría de la constancia o continuidad, excluyendo cualquier evolución, con tanta obstinación como la misma ciencia de la naturaleza, especialmente por obra de CH. LINNEO (1707-1778), que consideró absolutamente inmutables las formas de los seres vivos.

J.B. LAMARCK (1744-1829) fue, por el contrario, el primero que en su *Philosophie zoologique* (1809) defendió una teoría científico-naturalista de la evolución. Explica la aparición de nuevas especies por una adaptación a las condiciones ambientales y por la herencia de las características de adaptación alcanzadas por algunos individuos. Tal explicación no pudo imponerse porque no era posible demostrar biológicamente esa herencia de las peculiaridades individuales.

La irrupción decisiva se produce gracias a la obra de CH.R. DARWIN (1809-1882): *On the Origin of Species by Means of natural Selection*[27]. Darwin pudo aportar material abundante en apoyo de la evolución de las formas vivas e intentó explicarla mediante la teoría de la selección natural; es decir, que ocurren unas mutaciones casuales de la herencia, pero la selección natural se cumple con la lucha por la existencia. Sólo los individuos capaces de vivir se mantienen, se reproducen y desarrollan, mientras que los individuos de vida precaria perecen o son destruidos. Con todo ello Darwin establece una teoría puramente científico-natural, sin pretender sacar consecuencias filosóficas o relativas a la interpretación del mundo, en un sentido materialista, por ejemplo.

Pero desde muy pronto se intentó desviar su teoría en esa dirección. Dentro del ámbito lingüístico germano esto ocurre debido sobre todo a E. HAECKEL (1834-1919), uno de los discípulos más importantes de Darwin, cuya obra *Die Welträtsel* (= Los enigmas del mundo, 1899) logró amplísima difusión. Haeckel transforma la teoría científico-naturalista de Darwin en una doctrina filosófica y explicativa de toda la realidad; combate la imagen cristiana del mundo y del hombre, las doctrinas del alma, de la libertad y de la inmortalidad; se burla de la fe en Dios («el animal vertebrado gasiforme»). De este modo la teoría evolucionista se esgrime como un arma en favor de un puro materialismo. Con lo cual se pretende superar definitivamente la dualidad entre materia y espíritu, estableciendo un «monismo» materialista, que por lo demás se organiza en una «Liga monista» con claros rasgos pseudorreligiosos.

No menos influye la doctrina de Darwin, aunque de forma distinta, en FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900), que ve en el hombre el producto de una evolución; esta evolución, sin embargo, todavía no ha logrado su objetivo, sino que ha de llevar al hombre hasta el «superhombre». Simultáneamente Nietzsche ejercita una dura crítica contra Darwin por el hecho de que la evolución no puede realizarse de una forma necesaria mediante una selección puramente mecánica, sino que se realiza en exclusiva por la libre competencia

27. Londres 1859; con traducción a diversas lenguas; la alemana, de que nos hemos servido, se debió a C.W. NEUMANN, *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*, Stuttgart 1860, con un epílogo de G. Heberer (según la edic. 6.ª de 1872), Suttgart 1963.

entre los hombres en una «voluntad de poder». La selección natural no conduce al desarrollo del superior y del mejor, sino que fomenta también lo mediocre y lo defectuoso que es preciso superar. De tal modo que el superhombre, tan apasionadamente proclamado por Nietzsche, no es el producto de un proceso mecánico de la naturaleza; sólo puede ser un producto de la libertad humana. Pero a pesar de esta crítica, la teoría darwiniana está al fondo de la visión profética de Nietzsche acerca del superhombre.

También KARL MARX y FRIEDRICH ENGELS están bajo la influencia de la doctrina de Darwin. Ya el año mismo (1859) en que se publica la *Natural Selection*, escribe Engels a Marx acerca de la «grandiosa tentativa» de Darwin, que ha destruido la teología y ha demostrado la «evolución histórica en la naturaleza»[28]. Marx le responde que el libro de Darwin «contiene el fundamento histórico-natural para nuestra tesis»[29]. Marx ve, pues, en Darwin una confirmación de sus propios puntos de vista. Es así como el darwinismo penetra en los supuestos fundamentales de la concepción del mundo marxista materialista e influye en su exposición.

c) El *materialismo dialéctico*, que deriva de KARL MARX (1818-1883) y de FRIEDRICH ENGELS (1820-1895), y que continuó W.J. LENIN (1870-1924) — por lo que se le designa frecuentemente como marxismo-leninismo —, se distingue a todas luces de un materialismo positivista. La diferencia radica en el elemento dinámico-evolutivo, que por lo que se refiere a las ciencias de la naturaleza procede de Darwin, y filosóficamente de Hegel; pero que aquí se aplica a la realidad total, tanto a la naturaleza como a la historia. Por lo tanto, el materialismo dialéctico acentúa constantemente, frente al positivismo, que piensa no estática sino dinámicamente, no de un modo mecanicista sino dialéctico. Se acepta la ley dialéctica de Hegel, pero convirtiendo la dialéctica del Espíritu en la dialéctica de la materia. Sigue siendo un materialismo por cuanto que sólo existe una realidad material; pero no se trata de una materia

28. Correspondencia epistolar de Engels con Marx (11 ó 12 de dic. de 1859), MEW, vol. 29, 524.
29. Correspondencia epistolar de Marx con Engels (19 de dic. de 1860), MEW, vol. 30, 130-131.

estática, unívoca y uniforme, determinada únicamente por la cantidad. Se trata más bien de un principio material, que se desarrolla dialécticamente mediante «saltos» cualitativos en formas superiores de manifestación y de acción. Por lo mismo, la vida no se reduce simplemente a los procesos de la materia inorgánica, sino que representa una forma de desarrollo de la materia cualitativamente superior. Esto vale ante todo referido al hombre y a la vida de su conciencia; y constituye a su vez una forma cualitativamente superior de la realidad material. Pero sigue siendo, no obstante, simple materia y sigue, por lo mismo, sin resolver el discutidísimo problema de cómo se ha de explicar la conciencia.

Con esto se halla vinculado —ya desde el propio MARX— el *materialismo histórico*, que intenta explicar la evolución de la historia. Para Marx el auténtico factor forjador de la historia es el fundamento material de la vida; es decir, la situación económica concreta, la estructura de la forma de economía, la relación entre producción y consumo, entre los medios de producción y la fuerza laboral. A la estructura económica responde la situación social, que a su vez condiciona el orden jurídico y político así como todo lo que Marx denomina el «montaje ideológico»; a saber: la filosofía, la moral y la religión, que constituyen una construcción teórica posterior encaminada a justificar y asegurar la situación material, económica y social en beneficio de la clase dominante. «La religión es el opio del pueblo» [30], en el sentido de que, consolándose con la fe religiosa en un más allá mejor, el pueblo soporta pacientemente la injusticia social, la opresión y explotación, sin revelarse en contra de ellas y luchar por sus derechos sociales. Marx quiere liberar al hombre de la «alienación» —palabra ésta que deriva de Hegel y que Feuerbach adoptó en el sentido de una crítica religiosa— y ayudarle de cara a sus derechos sociales. Pero esto exige la «lucha de clases», cuya meta última es la «sociedad sin clases» que postula el socialismo. Antropológicamente, sin embargo, lo verdaderamente decisivo es que Marx entiende al hombre sólo como un «conjunto de relaciones sociales» [31], de suerte que el hombre concreto en cuanto persona individual queda postergado, convir-

30. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW, vol. 1, 378.
31. MARX, *Thesen über Feuerbach*, MEW, vol 3, 6.

tiéndose en una simple función dentro del progreso de la sociedad. Al igual que en Hegel, el individuo se diluye en lo general; pero este «general» o universal ya no es un proceso espiritual absoluto sino un proceso socio-histórico.

Como este pensamiento materialista invoca constantemente la teoría evolucionista, la teología y la doctrina eclesiástica se han mantenido reticentes durante largo tiempo de cara a aquella teoría, especialmente por lo que se refiere al origen del hombre. Actitud ésta que ha cambiado en las últimas décadas. Ahora se ha aprendido ya a distinguir entre la teoría de la evolución científico-naturalista y un evolucionismo filosófico doctrinal que promete explicar al hombre entero sólo a través del acontecer material, dando de forma precipitada y acrítica a los conocimientos de las ciencias empíricas una significación materialista de alcance filosófico universal.

d) Que sea posible una síntesis entre la teoría evolucionista y el pensamiento cristiano lo ha demostrado con singular claridad PIERRE TEILHARD DE CHARDIN (1881-1955). Su obra capital, *Le phénomène humain*[32], aporta una visión total de la evolución en el mundo y de la vida en él. Dentro de ese marco se cumple una creciente diferenciación de las formas de vida como condición de una concentración también progresiva del acontecimiento vital, que conduce a la reflexión y a la conciencia. Según Teilhard, esto supone que en la materia late ya la conciencia, aunque sólo llega a un despliegue creciente mediante la evolución de las formas vitales. La materia en cuanto elemento primordial dinámico cargado de energía contiene en germen todas las formas de la evolución. En este proceso se forma —según la ley de diferenciación y concentración— la «biosfera», el campo de la vida en todas sus manifestaciones, y la «nooesfera», que es el campo del pensamiento y de la conciencia espiritual del hombre.

Pero ocurre que la evolución se prolonga en la historia y conduce al futuro de la humanidad. Hasta las guerras y las catástrofes de nuestro tiempo las ve Teilhard en este contexto: como el camino de la humanidad hacia una nueva edad. El crecimiento gigan-

32. París 1957. Trad. castellana, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid 1963.

tesco de la humanidad, las nuevas dimensiones que se abren científica y técnicamente, conducen a una aproximación y a un desarrollo conjunto de los hombres. En la humanidad futura la fuerza reunificadora, el amor, llegará a logros más plenos. El objetivo final de esta evolución es el «punto omega», la plenitud definitiva en el sentido de la teología cristiana. Ya la encarnación del Hijo de Dios es el comienzo de una perfección divina en el mundo. Cristo quiere asumir el mundo, quiere llegar a ser el «Cristo mayor», el «Cristo cósmico», de tal manera que el mundo sea su plenitud, su *pleroma* y, al final, Dios sea «todo en todo» [33].

Teilhard ha encontrado una acogida entusiasta, aunque también una crítica acerada. Contra su síntesis pueden alzarse objeciones tanto científico-naturales como filosóficas y teológicas. Sin embargo, Teilhard no pretende hacer afirmaciones metafísicas sobre el hombre, sino describir simplemente el «fenómeno del hombre» en el marco de la evolución total del mundo y de la vida. Con ello muestra, por lo menos, la posibilidad de una integración filosófica y teológica de la teoría científica de la evolución. Y es ahí, precisamente, donde radica el valor de su vasta síntesis.

β) Existencialismo y personalismo

Más decisivo aún es el viraje hacia el hombre concreto — frente a todos los cercenamientos que el idealismo y el materialismo han practicado sobre la imagen del hombre — que se realiza en la filosofía vitalista, en la filosofía existencialista y en el personalismo. Es cierto que tales orientaciones ideológicas son distintas, pero espiritualmente están emparentadas en cuanto que apuntan a la autoexperiencia concreta del hombre y desde ella exponen su esencia.

a) Puede señalarse como temprano precursor de esta forma de pensamiento a Blaise Pascal (1623-1662). Ya en su tiempo se opone a la estrecha visión racionalista de Descartes. Por encima de la razón *(raison)*, reducida al pensamiento matemático-racional,

33. Véase especialmente P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, París 1957 (hay versión castellana, Edit. Taurus, Madrid).

está el corazón (*coeur*) que reúne intuición e instinto, sentimiento y delicadeza, con la penetración del espíritu. Sólo al corazón se le revela la profundidad y plenitud de la realidad. Semejante crítica al pensamiento razonador y matemático penetrará más tarde en toda la filosofía de la vida y de la existencia. Pascal ve al hombre en tensión entre la miseria y la grandeza, entre la nada y la infinitud. El hombre experimenta su discordia, impotencia y nulidad al tiempo que la infinitud de su transcendencia, de su vocación y liberación por parte de Dios. Mas no puede entenderse sólo desde sí mismo como inmanente, sino que ha de entenderse como transcendente por su relación a Dios, no sólo en su dimensión natural sino también sobrenatural. Y aquí tiene lugar, aunque más como planteamiento que como desarrollo explícito, una reflexión sobre la autoexperiencia existencial del hombre. Los planteamientos de Pascal sólo alcanzarán su dimensión total mucho más tarde, gracias principalmente a la reciente filosofía existencialista.

Una orientación similar se abre paso en el siglo XIX con el danés SÖREN KIERKEGAARD (1813-1855), que se convirtió en el fundador de la *filosofía existencialista*. Endereza su crítica contra el idealismo de Hegel, que diluye al individuo en el espíritu universal y absoluto, a la vez que arremete contra el materialismo de su tiempo, que no logra alcanzar lo propiamente humano y ni tan siquiera a explicarlo. A Kierkegaard lo que le interesa es la «existencia»; es él quien acuña este concepto en el sentido de la existencia humana, es decir, del hombre individual y concreto en la totalidad de su experiencia personal, de su singularidad y autonomía, de su libertad y responsabilidad. El hombre, sin embargo, cobra conciencia de sí mismo en la impotencia y en el quebranto, en la culpa y en la angustia. Pero en la fe se sabe abierto a Dios y liberado por Dios, único en el que puede encontrar el sentido de su existencia. La existencia humana significa en definitiva una «existencia delante de Dios». Al igual que en Pascal, esta visión del hombre está influida decisivamente por la fe cristiana.

En audaz contradicción con todo ello se encuentra FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900), aunque también él se ocupa del hombre. Kierkegaard había urgido a tomar radicalmente en serio el cristianismo. Nietzsche, por el contrario, protesta contra el cristianismo

en nombre de la humanidad natural. Su objetivo es la exaltación de la vida. Para él la «vida» es el valor supremo, aunque considera la vida humana de un modo naturalista; es decir, de un modo puramente biológico natural. La vida es la vida corporal. «Yo soy pura y simplemente cuerpo, y nada más; el alma no pasa de ser una palabra para indicar algo que hay en el cuerpo»[34]. Nietzsche entiende además la vida de un modo evolucionístico; se trata de un desarrollo de la vida humana hacia metas más elevadas: «Yo os enseño al superhombre *(Übermensch)*. El hombre es algo que debe superarse. ¿Qué habéis hecho vosotros para superarle?»[35] El objetivo es el superhombre, un hombre señor y dominador, por encima del bien y del mal. Nietzsche entiende así la vida también de una forma voluntarista, pues el desarrollo superior no es producto de un acontecer natural y mecánico, sino que está sostenido por la voluntad de poder para una exaltación absoluta de la vida que rechaza todos los frenos de la «moral de esclavos» cristiana; rechaza, por lo mismo, la fe en Dios y, en favor del hombre y de su libertad, proclama: «Dios ha muerto»[36]. Nietzsche, más profeta que filósofo, ha ejercido también una fuerte influencia sobre la reciente filosofía existencialista (JASPERS y HEIDEGGER han publicado libros sobre Nietzsche)[37]. Asimismo está decisivamente al fondo de la teología de «Dios ha muerto»; mas no puede decirse que forme parte propiamente de la filosofía existencialista, sino que más bien es un «filósofo vitalista», en la medida en que es posible encasillarle.

b) El representante principal de la *filosofía vitalista* es HENRI BERGSON (1859-1941). También él está en oposición abierta al positivismo y al materialismo con su concepción mecanicista. Tal concepción roza sólo la superficie de la realidad, no la realidad auténtica que experimentamos en la conciencia. Esa realidad es la «vida», que si significa flujo continuo, evolución y crecimiento,

34. NIETZSCHE, VI, 46.
35. NIETZSCHE, VI, 13.
36. NIETZSCHE, V, 163.
37. K. JASPERS, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlín [3]1960; Id., *Nietzsche und das Christentum*, Munich 1963; M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen 1961.

movimiento y desarrollo, es *évolution créatrice* (evolución creadora) sostenida por un *élant vital* (fuerza o impulso vital)[38]. Esto lo experimentamos en la vivencia del tiempo, pero no sólo del tiempo físico, mensurable de un modo puramente cuantitativo; sino del tiempo psíquico determinado cualitativamente, que representa un cambio constante. La realidad viva no se capta racionalmente. La dinámica de la vida escapa al estatismo del concepto. Más bien hemos de con-realizar la fluencia de la vida, con-vivirla sintiéndola y penetrándola. Lo cual acontece con la *intuition* directa en cuanto opuesta a la *raison* conceptual; rasgo éste un tanto irracional que recuerda a Pascal y que reaparece de diversos modos en la filosofía existencialista.

Dentro del ámbito alemán destaca especialmente el filósofo vitalista WILHELM DILTHEY (1833-1911), que elaboró la distinción entre ciencias de la naturaleza y del espíritu, entre «explicar» y «entender», definiendo este último como una «vivencia comprensiva» *(einfühlendes Miterleben)*; es decir, algo similar a la *intuition* bergsoniana. Dilthey dio el empujón definitivo a la «psicología entendedora»: «Explicamos la naturaleza, pero entendemos la vida anímica»[39]. En esta línea se mueve también LUDWIG KLAGES con su tesis del «espíritu como contradictor del alma»[40], y especialmente MAX SCHELER, sobre el que volveremos más tarde como el fundador de una nueva antropología filosófico-fenomenológica.

c) La *filosofía existencialista*, uno de los movimientos espirituales más importantes de las últimas décadas, presenta formas muy numerosas. Común a todas ellas es que el concepto de «existencia», en el sentido kierkegaardiano de existencia humana concreta, desempeña un papel capital. Se trata del hombre. Pero la existencia humana no se entiende ni analiza racionalmente, sino que se explica desde la inmediatez de la experiencia personal, desde la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. Se persigue un «análisis existencial». Y en primer plano aparecen numerosos fenómenos

38. H. BERGSON, *L'Evolution créatrice*, París 1907; *La evolución creadora*, Madrid 1963.
39. W. DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (Berlín 1894), 1314.
40. L. KLAGES, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 vols., Munich [3]1954.

negativos: la finitud y contingencia del hombre, la angustia y preocupación (KIERKEGAARD y HEIDEGGER), el fracaso (JASPERS), el ser-para-la-muerte (HEIDEGGER). Es precisamente en esos fenómenos donde el hombre experimenta el deslizarse de los cambios superficiales; el hombre es rechazado a sí mismo y puede comprender originaria y totalmente su propia existencia. En las formas más radicales del existencialismo (J.P. SARTRE) esto conduce a la plena nulidad y sinsentido de la existencia humana, mientras que en el existencialismo cristiano (G. MARCEL) cuentan también algunos elementos positivos, alcanzándose una filosofía de lo personal, de la esperanza y de la confianza.

El representante más destacado de la filosofía existencialista es MARTIN HEIDEGGER (nacido en 1889), uno de los pensadores más profundos de nuestro tiempo. Entiende su filosofía no como una «antropología», sino como una «ontología» [41]. Para él lo que importa no es el hombre sino el ser. Y como sólo el hombre posee la inteligencia del ser, el sentido de ese ser sólo se puede exponer a través de un análisis de la existencia. La existencia humana es esencialmente temporal. Se realiza en el esquema del tiempo; es decir, en el constante esquema de las propias posibilidades de ser que — en cuanto futuro — permite llegar a ella. La existencia es, por lo mismo, esencialmente histórica. Se encuentra bajo el destino del ser y tiene como horizonte de su intelección una determinada comprensión del ser, histórica y manejable. Esta existencia se expresa especialmente en el Heidegger de los últimos años, mediante el lenguaje histórico [42]. En él habla la voz del ser a la que nosotros hemos de responder. Aunque Heidegger trata primordialmente del ser que se nos revela y oculta históricamente, su pensamiento no sólo ha impulsado decisivamente la actual antropología filosófica, sino que además la ha remitido a su problema ontológico fundamental.

El giro ontológico de la filosofía existencialista ha sido sin embargo rechazado por KARL JASPERS (1883-1968) [43]. Piensa que

41. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Halle 1927), Tubinga [11]1967, espec. § 10; *El ser y el tiempo*, México [2]1962.
42. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen [2]1960.
43. K. JASPERS, espec. *Philosophie*, 3 vols., Berlín [3]1966.

debe abandonarse la tentativa de querer encerrar dentro de un sistema la realización viva y libre del existir. Esta tentativa es imposible, porque el hombre está siempre en camino y en la autorealización existencial se supera constantemente a sí mismo. Jaspers, sin embargo, se esfuerza por una «iluminación de la existencia», que tiene su arranque en las situaciones límite, en la experiencia del fracaso. El hombre tropieza por doquier en las propias limitaciones y se ve rechazado contra sí mismo. Y así fracasa también el conocimiento, chocando una y otra vez con las fronteras de su posibilidad. La única postura y tarea que cabe es la voluntad de verdad; pero no una verdad fijable dogmáticamente. Aun así, Jaspers apunta hacia la transcendencia, en cuanto que experimentamos lo universal *(Umgreifende)* en la realización existencial. Mas no puede entenderse con conceptos racionales. Sólo se abre en «cifras», es decir, mediante símbolos, que apuntan a la verdad, sin que realmente puedan alcanzarla ni expresarla.

En el ámbito francés la filosofía existencialista se ha desarrollado en una dirección contraria. De un lado, especialmente en JEAN PAUL SARTRE (nacido en 1905), mantiene su forma más radical de un nihilismo ateísta [44]. De otro, y debido sobre todo a GABRIEL MARCEL (1889-1973), la filosofía existencialista se convierte en un existencialismo cristiano que otorga todo su valor a la experiencia esencial de la comunicación y participación personal y que se funda en el ser personal y absoluto de Dios [45].

Tal doctrina está en conexión con una amplia corriente de pensamiento que pone de relieve la singularidad del ser personal y de las relaciones interpersonales, corriente que puede compendiarse bajo el nombre de «personalismo»: No se identifica con la filosofía existencialista, pero se vincula y entrecruza con ella de múltiples formas. En esta corriente se mueven M. SCHELER, F. EBNER, M. BUBER, A. BRUNNER; entre los franceses destaca E. MOUNIER [46].

---

44. J.-P. SARTRE, espec. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943; *El ser y la nada*, Buenos Aires 1948.

45. G. MARCEL, espec. *Etre et avoir*, Paris 1935; id., *Existentialisme Chrétien*, París 1947; id., *Le Mystère de l'être*, París 1951; *El misterio del ser*, Buenos Aires 1954.

46. M. SCHELER, especialmente *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Berna [11]1966; trad. castellana: *El puesto del Hombre en el Cosmos* Rev. Occidente, Madrid 1929.

Y, con más claridad aún, K. JASPERS y G. MARCEL que proceden abiertamente desde la filosofía existencialista.

Aún sin entretenernos aquí en el análisis detallado de cada uno de los defensores del existencialismo y del personalismo, vamos a destacar brevemente los aspectos más principales que han tenido una importancia antropológica.

Al hombre ya no se le ve aislado como un puro sujeto en el sentido en que lo hicieron el racionalismo (Descartes) o el idealismo (desde Kant a Hegel). Aparece más bien como *hombre en su mundo.* E. HUSSERL habla del «mundo vital»[47], M. HEIDEGGER del «estar en el mundo» como concepción fundamental de la existencia[48]. El mundo como horizonte de comprensión concreto e histórico se convierte en una categoría antropológica. Se desarrolla así una fenomenología del mundo; la intelección de sí mismo y del mundo no está en la pura oposición mutua de sujeto-objeto sino que constituyen una unidad dialéctica, cuyas estructuras fundamentales hay que descubrir.

No obstante, el mundo del hombre es primordialmente *un* mundo personal. Por una parte, como persona individual el hombre posee una singularidad e irrepetibilidad indeclinables. Se constituye a «sí mismo» en libertad, autodecisión y autorresponsabilidad. Por otra parte, también le corresponde, y de modo esencial, la relación personal con el «otro», la relación intersujetiva entre el yo y el tú. Esa relación evidencia una estructura totalmente diferente de la relación a un objeto. Pese a lo cual, esta peculiaridad sólo se ha puesto expresamente de relieve con el personalismo de las últimas décadas.

Con la relación personal viene dada asimismo la *dimensión social.* El hombre se experimenta no sólo como referido a un «tú»,

id., *Zur Idee des Menschen,* en *Vom Umsturz der Werte* («Abhandlungen und Aufsätze»), Berna [4]1955, 171-195; F. EBNER, espec. *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente,* Viena [2]1952; y ahora también los *Schriften,* I, *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes,* Munich 1963; M. BUBER, *Das Problem des Menschen,* Heidelberg [2]1962; trad. cast.: *¿Qué es el hombre?,* Fondo Cultura Económica, México [7]1973; id, *Die Schriften über das dialogische Prinzip,* Heidelberg 1954; ahora también en *Werke,* I, *Schriften zur Philosophie,* Munich 1962; A. BRUNNER, espec. *Glaube und Erkenntnis,* Munich 1951; trad. cast.: *Conocer y Creer,* Razón y Fe, Madrid 1954; E. MOUNIER, *Introducción a los existencialismos,* Guadarrama, Madrid 1973.

47. *Erfahrung und Urteil,* Hamburgo [2]1954, espec. § 10.

48. *Sein und Zeit,* Tubinga [11]1967, espec. § 12.

sino también al «nosotros». Se encuentra de antemano en el todo de una comunidad y sociedad. Por consiguiente, no hacen justicia al ser personal y social del hombre ni el individualismo que le considera como un ente particular y aislado (así el racionalismo y la ilustración), ni tampoco un colectivismo que le diluye por completo en el acontecer social (así MARX y el comunismo).

El hombre y la sociedad humana están en la *historia*. El mundo humano es un mundo histórico. Es ésta una idea que ha pasado a ocupar el primer plano del pensamiento filosófico ya desde Hegel y, más tarde, por obra principalmente de W. Dilthey y de M. Heidegger. Pese a lo cual, el hombre no puede cosificar su historia haciéndola un puro «objeto». El hombre se siente y entiende a sí mismo desde su mundo histórico. Su existencia entera, incluyendo su pensamiento y su voluntad, sus valores y sus acciones, está sujeta a unas condiciones históricas que él no puede eliminar y que, a través de un lenguaje y de una cultura acuñados históricamente, a través de unas formas dadas de pensamiento, representación y expresión, abren unas posibilidades concretas de la existencia, aunque imponen también unas limitaciones, con lo cual señalan a cada uno su lugar histórico.

γ) Fenomenología y ontología del hombre

Todos los planteamientos expuestos hasta ahora entran en la nueva antropología. Asimismo hoy existe una pluralidad de ciencias empíricas particulares que están al servicio de la investigación antropológica. Para distinguir de tales ciencias el intento filosófico, se habla en este sentido de una «antropología filosófica» general, atenta a la expresión filosófico-fenomenológica del fenómeno general de la existencia humana y a su penetración y análisis metafísico-ontológico.

a) La nueva antropología filosófica, en tanto que no es ni una psicología empírica ni una antropología científica particular, se debe fundamentalmente a MAX SCHELER (1874-1928). Procede de la fenomenología del primer Husserl, cuya tentativa de describir y analizar el «fenómeno» directamente dado lleva adelante. Pero

mientras que en el Husserl último se plantea el problema transcendental de la constitución del objeto en la conciencia, muchos de sus discípulos no realizan este giro, sino que aplican directamente el método fenomenológico a la investigación lógica, ontológica o, de la filosofía de los valores. Así, sobre todos, SCHELER, que pretende aclarar la singularidad del ser espiritual personal y la especialísima posición del hombre en el conjunto del mundo y de la vida. Es sobre todo su libro *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (El puesto del hombre en el cosmos, 1928)[49] el que, mediante la comparación entre la conducta humana y la animal, destaca la «apertura al mundo» *(Weltoffenheit)* del hombre y la «vinculación al entorno» *(Umweltgebundenheit)* del animal, al tiempo que fundamenta la peculiar posición del hombre exclusivamente en el «espíritu» y sus relaciones propiamente espirituales. Todo lo cual ha representado hasta hoy un impulso decisivo. Entre tanto, sin embargo, se ha demostrado cada vez con mayor claridad que la diferencia fundamental entre el hombre y el animal afecta a toda la existencia de aquél, incluso en el aspecto biológico y morfológico.

Desde entonces la antropología filosófica se ha convertido en una orientación central, que se manifiesta en una larga serie de diversos ensayos y proyectos. Tal pluralidad de intentos se encuentra por lo general ante esta alternativa: o la antropología filosófica parte del vasto material de la investigación científica particular para reducirlo a la síntesis de una imagen filosófica del hombre, o bien establece un punto de partida originariamente filosófico con una relativa independencia de las ciencias particulares, en cuanto que expone fenomenológicamente la autoexperiencia del hombre y desde ahí se esfuerza por analizar la esencia del hombre.

b) El tipo primero lo representa ARNOLD GEHLEN (nacido en 1904) que recoge abundante material de las ciencias empíricas — biología, investigación del desarrollo y de la conducta, psicología, sociología y ciencia del lenguaje — especialmente en su gran obra *Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt*[50] (El hombre, su naturaleza y su posición en el mundo), al tiempo que intenta su valoración. La tesis fundamental de Gehlen es que,

49. 7.ª edic., Berna 1966.

50. 8.ª edic., Francfort 1966.

frente a la elevada especialización y seguridad instintiva del animal, el hombre se presenta biológicamente como un «ser deficiente» por su falta de especialización, su inmadurez y su pobreza instintiva. Para poder sobrevivir tiene que compensar esa falta con su propia acción; y es de ahí de donde surgen las más altas realizaciones espirituales y culturales del hombre.

Dicha concepción ha encontrado numerosas críticas, porque las realizaciones positivas de un grado esencialmente superior no pueden explicarse sólo por el elemento negativo de una deficiencia. Así por ejemplo, ADOLF PORTMANN [51], partiendo de la biología y de la investigación de la conducta comparada, demuestra que la peculiaridad del hombre afecta a su propia constitución biológica, a su comportamiento todo, al proceso de sus fases vitales, etc.; prueba asimismo que el hombre está ya biológicamente preparado para unas relaciones espirituales y culturales, para las relaciones personales y sociales, y por consiguiente para lo específicamente humano, y que se halla incluso «especializado» en alto grado.

Para establecer una imagen general del hombre en sus estructuras fundamentales partiendo de la psicología, cuenta sobre todo el intento de personalismo psicológico, y de su fundador y paladín WILLIAM STERN [52]. También PHILIPP LERSCH [53] y AUGUST VETTER [54], entre otros, se esfuerzan por captar una imagen psicológica humana de conjunto, mientras ERICH ROTHACKER [55], y MICHAEL LANDMANN [56] beben en todos los campos de las ciencias del espíritu,

51. A. PORTMANN, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basilea [3]1969; id., *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Hamburgo [2]1962; id., *Biologie und Geist*, Friburgo de Brisgovia 1963; id., *Um das Menschenbild. Biologische Beiträge zu einer Anthropologie* (Reclam 8893) Stuttgart 1964; id., *Entlässt die Natur den Menschen?*, Munich [3]1971.

52. W. STERN, *Person und Sache. System des kritischen Personalismus*, 3 vols., Leipzig 1906-1923.

53. PH. LERSCH, *Aufbau der Person*, Munich [8]1962; tr. cast.: *Estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona [4]1963.

54. A. VETTER, *Personale Anthropologie. Aufriss der humanen Struktur*, Munich 1966.

55. E. ROTHACKER, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tubinga [2]1930; id., *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn 1948; id., *Die Schichten der Persönlichkeit*, Bonn 1952; id., *Probleme der Kulturanthropologie*, Bonn 1948; id., *Philosophische Anthropologie*, Bonn [3]1970.

56. M. LANDMANN, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, Munich 1961; id., *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Berlín [3]1964; id., *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Friburgo 1962; id., *Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen*, Stuttgart 1971.

ensanchando la pregunta acerca del hombre hacia puntos de vista culturales y socioantropológicos. En el marco del estructuralismo francés, en antítesis con el existencialismo de Sartre, CLAUDE LÉVI STRAUSS[57] desarrolla una antropología desde las investigaciones etnológicas y sociológicas; antropología que, sin embargo, insiste sobre todo en el material empírico y resulta algo menos filosófica.

c) HELMUT PLESSNER adopta una base estrictamente filosófica que le permite sin embargo integrar algunos conocimientos científicos particulares. Gracias sobre todo a su obra capital *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928)[58], Plessner se ha convertido en uno de los fundadores de la antropología filosófica, al lado de Scheler. Su tesis fundamental la formula a través de la «posicionalidad excéntrica» del hombre, que se distingue de la posición céntrica del animal, por cuanto que el hombre vuelve a reflejar su centro vital y lo supera, con lo que existe «excéntricamente». En el fondo, con ello se significa la dimensión espiritual de la existencia humana, su «mediatización de la inmediatez» de la vida, como lo expresa el propio Plessner con palabras de Hegel. Así las cosas, Plessner se encuentra ya en el centro y representa el tránsito hacia otro tipo fundamental de antropología filosófica, que intenta dar una concepción esencial del hombre con una relativa independencia de las ciencias particulares y en una forma puramente filosófica, partiendo de los fenómenos de la autoexperiencia humana.

A esta forma de antropología bien puede asociarse una filosofía del espíritu, tal como lo han elaborado, por ejemplo, NIKOLAI HARTMANN[59] o THEODOR LITT[60]. Aquí entra también el plantea-

57. C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, París 1962; *Anthropologie structurale*, 1958.; cf. las observaciones críticas de W. LEPENIES-H. RITTER, *Orte des wilden Denkens*, Francfort 1970.

58. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlín ²1965; id., *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichten Verhaltens*, Berna ²1960; id., *Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie*, en *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Berna 1963; id., *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung*, Gotinga 1960; cf. a este respecto F. HAMMER, *Die exzentrische Position des Menschen. H. Plessners philosophische Anthropologie*, Bonn 1967.

59. N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlín 1933.

60. TH. LITT, *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, Munich 1948.

miento personal o interpersonal. Ya nos hemos referido a MARTIN BUBER, FERDINAND EBNER, GABRIEL MARCEL y otros, cuyas ideas se aplican y explotan hoy de múltiples modos filosóficos y teológicos de cara a la esencia «dialógica» del hombre. Singular importancia reviste para la antropología de la hora presente el punto de partida filosófico-existencial, tanto en la forma de iluminación de la existencia, tal como se encuentra en KARL JASPERS, como también en la forma de una hermenéutica existencial-ontológica de la existencia, al modo de MARTIN HEIDEGGER, que no sólo se ha desarrollado alcanzando amplio eco en el campo propiamente filosófico, sino que se ha dejado sentir asimismo, en el campo de la teología y de la hermenéutica con RUDOLF BULTMANN y su escuela.

También dentro del marco del pensamiento neomarxista actual se advierte claramente un viraje antropológico que — por ejemplo, en A. SCHAFF[61], L. KOLAKOWSKI[62], entre otros —, apoyándose en el Marx de los escritos de juventud, presenta al hombre en primer plano y al socialismo como un «humanismo».

Y desde hace algunas décadas se manifiesta con no menor fuerza en el campo de la tradición clásica del pensamiento cristiano — arrancando especialmente de Tomás de Aquino, pero admitiendo también, en mayor o menor grado, los planteamientos y puntos de vista de la filosofía actual — el esfuerzo por llegar a una valoración metafísica del ser del hombre. Las líneas más notables de dicha antropología las han elaborado KARL RAHNER[63], MAX MÜLLER[64], JOHAN B. LOTZ[65], GUSTAV SIEWERTH[66] y otros. Una expo-

61. A. SCHAFF, *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen*, Viena 1964; id., *Marxismus und das menschliche Individuum*, Reinbek 1970.

62. L. KOLAKOWSKI, *Der Mensch ohne Alternative*, Munich [2]1970.

63. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según S. Tomás de Aquino*. Herder, Barcelona 1963; id., *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, revisada y corregida por J.B. METZ, Friburgo 1971; tr. cast.: *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona 1967; id., *Schriften der Theologie*, 8 vols., Einsiedeln 1954-1967; edic. castellana, *Escritos de Teología*, Ed. Taurus, Madrid 1967ss (7 vols.).

64. M. MÜLLER, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundprobleme und Aufbau der mittelalterlichen Ontologie*, Tubinga 1940; id., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg [3]1964; id., *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie als transzendentale Erfahrung*, Friburgo 1971. Cf. el homenaje a M. Müller edit. por H. ROMBACH, *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Munich 1966.

65. J.B. LOTZ, especialm. *Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht*, Friburgo 1966; id., *Der Mensch im Sein*, Friburgo 1967.

66. G. SIEWERTH, *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. I. parte,

sición más sistemática la han llevado a cabo A. Dempf[67], H.E. Hengstenberg[68] y E. Przywara[69]. Muchos otros trabajos filosóficos y teológicos de menor envergadura[70] revelan de todos modos hasta qué punto la idea antropológica ocupa al presente el primer plano de los esfuerzos del pensamiento[71].

Die sinnliche Erkenntnis, Munich 1933; id., *Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, en «Symposium» 1, Friburgo 1948, 89-167; id., *Der Thomismus als Identitätssystem*, Francfort ²1961; id., *Die Freiheit und das Gute*, Friburgo 1959; id., *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie*, Düsseldorf 1963.

67. A. Dempf, *Theoretische Anthropologie*, Berna 1950.

68. H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart ³1966.

69. E. Przywara, espec. *Mensch. Typologische Anthropologie*, Nüremberg 1959.

70. Entre los estudios menores que sobre la antropología han aparecido en el marco de la filosofía cristiana, mencionemos a: B. Welte, *Im Spielfeld der Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung menschlichen Daseins*, Francfort 1967; J. Möller, *Zum Thema Menschsein. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Maguncia 1967; H. Mynarek, *Der Mensch, das Wesen der Zukunft. Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive*, Paderborn 1968; H.H. Schrey, *Dialogisches Denken*, Darmstadt 1970; H.J. Schoeps, *Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit*, Gotinga 1960; Una orientación más teológica presentan las obras siguientes: L. Berg, *Das theologische Menschenbild*, Colonia 1969; E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen*, Zurich ⁴1965; J. Moltmann, *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten*, Stuttgart 1971; tr. cast. *El Hombre. Antropología Cristiana en los Conflictos del Presente*, Ed. Sígueme, Salamanca 1973; E.H. Friedmann, *Christologie und Anthropologie*, Münsterschwarzach 1972; J.B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, Munich 1962; tr. cast. *Antropocentrismo Cristiano. Las formas de pensamiento de Tomás de Aquino*. Ed. Sígueme, Salamanca 1972; W. Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Licht der Theologie*, Gotinga ³1964; tr. cast. *¿Qué es el hombre? La antropología actual a la luz de la teología*, Herder, Barcelona 1976.

71. Cf. sobre este punto W. Lepenies - H. Nolte, *Kritik der Anthropologie* (Reihe Hanser 61), Munich 1971; D. Wyss, *Marx und Freud. Ihr Verhältnis zur modernen Anthropologie* (VR 309-310-311), Gotinga 1969; U. Sonnemann, *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schiksals*, Reinbek 1969; W. Lepenies, *Soziologische Anthropologie* (Reihe Hanser 80), Munich 1971; H. Loebel, *Der politische Mensch. Eine Studie zur Anthropologie in der Politischen Bildung*, Leer 1970; H. Wein, *Philosophische Anthropologie, Metapolitik und Politische Bildung (Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung. Wissenschaft und Politik*, Heft 4). Hannover 1965.

Estas notas bibliográficas no pretenden ofrecer toda la literatura aparecida sobre el problema antropológico; quieren solamente indicar los grupos más importantes del pensamiento antropológico en la hora presente. Sobre el problema general, cf. W. Brüning, *Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand*, Stuttgart 1960; O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, en Collegium Philosophicum (Homenaje a J. Ritter), Basilea 1965, 209-239 (con abundantes indicaciones bibliográficas); R. Roček - O. Schatz, *Philosophische Anthropologie heute* (Beck'sche Schwarze Reihe 89), Munich 1972.

I. LA RELACIÓN DEL HOMBRE CON EL MUNDO

1. HOMBRE Y MUNDO.

1. Nos preguntamos *¿Qué es el hombre?* Esta pregunta señala breve y adecuadamente la esencia de la antropología filosófica. De esa pregunta se trata exclusivamente. Planteada de una forma sistemática y metódica, es de por sí una pregunta filosófica que apunta a la totalidad del hombre y que quiere alcanzar su fundamento esencial. De ahí que ninguna ciencia particular pueda plantearla ni pueda darle una respuesta, sino que se precisa una reflexión filosófica. Pero ¿qué significa exactamente la pregunta de *Qué es el hombre?* Antes de intentar una respuesta es necesario determinar su sentido y encontrar una base para que tal respuesta sea adecuada.

Para comenzar: ¿se trata de una pregunta justa y sensata? A veces —especialmente del lado de la filosofía existencialista— esto se ha puesto en tela de juicio. Ni siquiera cabría preguntar *qué* es el hombre, sino sólo *quién* es. Realmente, el hombre no es un qué, sino un quién; no se trata de un objeto cosificado, sino siempre de una existencia única y personal. Eso sería lo adecuado. Sólo que tal afirmación constituye ya una respuesta a la pregunta qué es el hombre. La pregunta sobre el quién está precedida por la pregunta qué, y apunta en un sentido totalmente distinto. Cuando preguntamos por el quién, quedamos a la espera de una respuesta que nos dé el nombre, el origen, el oficio, etc.; es decir, esperamos los datos personales de un hombre determinado.

Mas no es eso lo que aquí nos interesa. No deseamos saber quién